Google

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter http://books.google.com durchsuchen.

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

274
.M62

Geſchichte

der

letzten Syſteme der Philoſophie

in Deutſchland

von

Kant bis Hegel.

Von

Dr. Carl Ludwig Michelet,

außerordentlichem Profeſſor der Philoſophie an der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Univerſität zu Berlin.

Zweiter Theil.

Berlin, 1838.

Verlag von Duncker und Humblot.

Vorrede.

Was ich in der Vorrede des ersten Theils voraussah, daß meine Darstellung manche Eigenliebe verletzen würde, beginnt schon in Erfüllung zu gehen. Ein Schüler Herbarts, der Herr Professor Hartenstein, hat sich für denselben in die Schranken gestellt, um wo möglich meine Schilderung des Herbart'schen Systems mit Stumpf und Stiel auszurotten. Die beiden andern Gegner, die er in derselben Broschüre („Ueber die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie," 1838) noch nebenbei abwehren will, behandelt er viel anständiger als mich, den er mit den giftigsten Beiwörtern überschüttet: zweifelsohne, weil Jene Herbarts System auf gleichen Rang mit dem Hegel'schen setzen, vom Standpunkt des Hegelianismus aus aber kein Pardon zu erwarten war. In der That konnte Hr. Prof. Hartenstein es mir nicht verzeihen, daß ich die Prätension der Absolutheit am Herbart'schen Philosophiren ziemlich schonungslos in ihre Grenzen zurückwies, dasselbe als ein winziges Moment in der Reihe der Gestaltungen der Geschichte der Philosophie aufzeigte, und dessen wesentlichen Inhalt auf ein Paar dürre Gedankenformen reducirte,

die mit knapper Noth als eine Entwickelung des Kantiſchen Reſultates betrachtet werden können. Herbart kann unter den Philoſophen nur für einen Stern ſiebenter Größe gelten; und auf ihn geht unter Anderm, was ich in der Einleitung (S. 9) von den Zwittergeſtalten und Schmarotzerpflanzen der Philoſophie geſagt habe. Auch ſteht meine Kritik nicht vereinzelt da. Hr. Prof. Hartenſtein braucht nur Gablers „Lehrbuch der philoſophiſchen Propädeutik" zur Hand zu nehmen; dort wird er (S. 176–188, 215–227) Herbarts Syſtem ſchon längſt ganz auf dieſelbe Weiſe mit genügender Ausführlichkeit gewürdigt finden. Hr. Prof. Hartenſtein räumt ſogar (S. 64–65) ein, „daß man geneigt ſein wird, der Metaphyſik (Herbarts), ſo lange nicht ihre Anwendungen auf Naturphiloſophie und Pſychologie zum Vorſchein kommen, eine gewiſſe Dürftigkeit Schuld zu geben." Ich ſetze hinzu, daß ſie durch dieſe Anwendungen ſich erſt recht in ihrer Blöße zeigen muß, weil dergleichen Principien ſich gar nicht fruchtbar anwenden laſſen. Auch hat Hr. Prof. Hartenſtein ein ſehr deutliches Bewußtſein über die eigentliche Tendenz dieſer und anderer Angriffe, nach welchen „die Herbart'ſche Philoſophie als eine zurückgebliebene und verſpätete angeſehen wird, die, ſich von den im Reiche der Wiſſenſchaft gemachten Eroberungen etwas anzueignen, durch ihre eigene Beſchränktheit verhindert werde" (S. 103). Warum wundert er ſich dann aber noch über eine Folge, die er ſelbſt (S. 8) aus meiner Beurtheilung zieht, nämlich daß, „während der Geiſt der Philoſophie in Hegel zur Selbſterkenntniß kam, er ſich in dem Individuum Herbart noch mit ſchülerhaften Vorarbeiten

beſchäftigte"? Hr. Prof. Hartenſtein hat den Nagel auf den Kopf getroffen. Gerade ſo meine ich es mit ſeinem Meiſter. Dennoch iſt die Handhabe ſeiner Polemik gegen mich die, daß ich die Herbart'ſche Philoſophie nicht verſtanden, und alſo nur eine Caricatur derſelben geliefert hätte. Hierfür gibt er zwei Argumente an.

Erſtens hätte ich nur einen Theil der Herbart'ſchen Schriften geleſen, und auch die von mir gekannten nur durchblättert. Die Sorgfalt, mit der ich die Belegſtellen für jede Behauptung Herbarts unter dem Texte aufgeführt, ſollte ſchon jeden Unbefangenen überzeugen, mit welcher Gewiſſenhaftigkeit ich verfahren; ein Prädicat, das Hr. Prof. Hartenſtein an einem andern Orte ſelber mir zuzugeſtehen gezwungen iſt (S. 31). Von jedem Philoſophen habe ich aus ſeinen Werken excerpirt, was nur irgend wichtig ſchien, und ſo durch gewählte Zuſammenſtellung und ſyſtematiſche Anordnung dieſer Excerpte das Bild ſeines geſammten Gedankenkreiſes zu reproduciren verſucht. Wenn Hr. Prof. Hartenſtein daraus, daß ich die „Allgemeine Metaphyſik" nur wenig, die „Allgemeine praktiſche Philoſophie," „die Pädagogik," und „die Encyklopädie" gar nicht citire, ſchließt, daß ich alle dieſe Schriften nicht geleſen: ſo erwidere ich, daß ich bei keinem Philoſophen eine trockene Literargeſchichte und ein Verzeichniß ſeiner ſämmtlichen Werke habe geben wollen. Wo ich alſo in der Schrift eines Philoſophen keine beſtimmtern Entwickelungen ſeiner Principien antraf, da ſah ich auch keinen Grund, den bloßen Titel eines ſolchen Werkes anzuführen. Ohnehin habe ich bei Herbart ausdrücklich gerechtfertigt, warum ich die Anwendungen ſeiner metaphy-

ſiſchen Principien auf die übrigen Wiſſenſchaften unberückſichtigt gelaſſen habe (S. 296). Für die Darſtellung ſeiner Metaphyſik wendete ich mich lieber an die „Hauptpunkte der Metaphyſik," weil ich dieſes kleine Buch für die friſcheſte und lebendigſte Expoſition jener Herbart'ſchen Disciplin halte. Und ſo habe ich öfter, z. B. bei Oken, theilweiſe auch die Kant, die frühern Ausgaben mit gutem Bedacht vorgezogen. Mit der neuen Terminologie der „Allgemeinen Metaphyſik," welche ſolche Raritäten, wie eine „Synechologie," eine „Eidologie" u. ſ. f. aufzuweiſen hat, wollte ich den Text meiner Darſtellung nicht beſchweren; um ſo mehr, da doch unter den neuen Namen nur die alten Sachen ſteckten, die ſchon in den „Hauptpunkten" mit vollkommenſter Klarheit vorgetragen wurden: nämlich die drei Probleme der Inhärenz, der Veränderung und des Ich, die ich S. 279 aufzähle, und die Hr. Prof. Hartenſtein ſelber (S. 86) immer noch für „alle drei Hauptprobleme der Metaphyſik" ausgibt. Wahrlich, wenn Herbart irgendwie in die Geſchichte der Philoſophie thätig eingegriffen hat, ſo iſt es durch ſeine frühern Schriften geſchehen, nicht durch ſeine ſpätern, die in eine Zeit fallen, wo ſein nachhinkender Kantianismus längſt durch die höhern Entwickelungen des philoſophirenden Geiſtes überſchritten war. Daß ich von Herbarts „Lehrbuch zur Einleitung in die Philoſophie" die zweite Ausgabe, nicht die dritte citire, kommt daher, daß ich meine Excerpte vor dem Erſcheinen der dritten Ausgabe 1834 angefertigt hatte, und keinen Uebelſtand darin ſah, ſie beizubehalten, weil die dritte Ausgabe nichts Neues enthält. Den Beweis aber, daß mir ſelbſt die vierte nach meinem erſten Theil erſchienene

Ausgabe nicht unbekannt geblieben, wird Hr. Prof. Hartenstein nunmehr daraus entnehmen können, daß ich in gegenwärtigem zweiten Theile (S. 218) bereits von derselben Notiz genommen hatte.

Der zweite Vorwurf, den er mir macht, ist, daß ich die Stellen der Herbart'schen Werke aus dem Zusammenhang gerissen, und durch einander geworfen hätte. Hr. Prof. Hartenstein fordert, daß ein Buch nicht außer der Ordnung der Seitenzahlen excerpirt werde, um den Zusammenhang nicht zu gefährden. So aber könnten selbst Auszüge aus einer jeden Schrift den Hrn. Prof. Hartenstein nicht zufrieden stellen. Denn schon dadurch würden die ausgezogenen Stellen ihrem natürlichen Zusammenhange entnommen. In der That verlangt er daher auch nichts Geringeres, als die ganze Schrift, wenn es auch nur die „Hauptpunkte der Metaphysik" wären, „geradezu abzuschreiben" (S. 38). Das ist doch wahrlich unbescheiden! Für den Anfang meiner Darstellung sucht Hr. Prof. Hartenstein nun im Einzelnen nachzuweisen, welche Misverständnisse und Verfälschungen ich begangen. Wenn man die Sache jedoch näher betrachtet, so sind es kleine, des Zusammenhangs und der Erläuterung wegen nothwendige Zusätze, die ich gar nicht für Herbarts Worte ausgegeben habe, veränderte Constructionen, Zusammenziehungen und Umschmelzungen von Phrasen, Gebrauch eines Ausdrucks für einen andern, was ich mir, wiewohl immer nur selten, erlaubte. Ich wollte und konnte gar nicht Alles blos mechanisch abschreiben; habe mich indessen, wie es aus der Polemik des Hrn. Prof. Hartenstein selber erhellt, so genau als möglich an die eigenen Worte der Philosophen gehalten.

Er verläßt dieſe Mikrologie, die allerdings ermüdend iſt, denn auch endlich. Und fragt man nun, was ich von den Hauptgedanken des Herbart'ſchen Syſtems verfälſcht habe, ſo ſieht man ſich vergebens nach einer Antwort bei dem Hrn. Prof. Hartenſtein um. Ja, er zeigt ſich mit dem Verlaufe meiner Darſtellung, wo ich eben an die Grundprincipien Herbarts komme, etwas weniger unzufrieden; was von einem ſo aufgebrachten Gegner kein kleines Zugeſtändniß iſt. Die Herbart'ſchen Gedanken zu einem ſyſtematiſchen Ganzen zu verweben, war freilich keine ſo ganz leichte Sache. Denn wo in allen Werken eines Philoſophen eigentlich nur drei halbe Gedanken anzutreffen ſind, — das Ding und ſeine Merkmale, die Störungen, und die Selbſterhaltungen, — wie will man da zwei volle zuſammenbringen? Mein Beſtreben war bei ſo widerſpänſtigem Stoffe wenigſtens redlich und gut gemeint. Wunderlich nimmt es ſich aber aus, wenn Hr. Prof. Hartenſtein höchlich darüber verdroſſen iſt (S. 22), daß ich das Herbart'ſche Syſtem in eine Hegel'ſche Trichotomie eingezwängt hätte. Das müßte in der That vollends halsbrechend für daſſelbe werden! Hätte ich die Herbart'ſche Philoſophie nicht verſtanden, ſo könnten mich Hrn. Prof. Hartenſteins eigene Worte beruhigen, der gleich bevorwortet (S. 1), man könne nie mit Sicherheit wiſſen, ob man die Gedanken eines Andern verſtanden habe. Mußte nicht bei ſo bewandten Umſtänden ein leiſer Zweifel in ihm aufſteigen, daß er ſelber ſeinen Lehrer wohl nicht verſtanden habe, und folglich meine Prüfung ſeines Syſtems noch viel weniger zu beurtheilen im Stande ſei? Was übrigens an obigen Kategorien misverſtanden werden könne, würde ſchwer

anzugeben ſein. Statt des Druckfehlers „philoſophiſche Natur der Thatſachen des Bewußtſeins," was Hr. Prof. Hartenſtein in meiner Darſtellung (S. 275) nicht verſteht, muß es heißen: pſychologiſche.

Nur einen Punkt will ich noch berühren, weil er die perfideſte, aber zugleich abenteuerlichſte Einflüſterung enthält, von der noch gehört worden. Ich werfe am Ende meiner Relation (S. 298) die Bemerkung hin, daß die Kantiſche Richtung „der Hegel'ſchen Schule hat weichen und ins Ausland wandern müſſen." Dies arme Wörtchen „müſſen" hetzt Hr. Prof. Hartenſtein nun dergeſtalt, als hätte ich „die erleuchtete preußiſche Regierung dem Verdacht ausſetzen wollen, einen der erſten Denker unſerer Zeit des Landes verwieſen zu haben" (S. 62). Da wäre dieſer von ſeinen Schülern ſogenannte erſte Denker ſeiner Zeit wohlfeil zu einem Märtyrerthum gekommen, wie Hr. Prof. Hartenſtein ihn denn auch mit Chriſtian Wolf vergleicht! Aber wenn ſchon deſſen Philoſophie nachher dennoch für unſchädlich in Berlin gehalten worden, ſo wird Jedermann bei der Herbart'ſchen (wenn ſie auch den Staat als ein Gleichgewicht von Störungen conſtruirt) von vorn herein deſſen überzeugt geweſen ſein, und ſchon aus dieſem Grunde an keine Vertreibung haben denken können. Wer würde mir ferner eine ſolche einfältige Behauptung glauben, da es doch offenkundig iſt, daß nicht die mindeſte Gewaltthätigkeit gegen Herbart vorgefallen iſt, und er ganz unangefochten, und ohne andere Störungen, als die er in ſeinem Syſteme mit ſich nahm, zu Königsbergs Thoren hinausgefahren. Was habe ich alſo mit jenem Ausdruck „müſſen" gewollt? Ich ſpreche gar

nicht von Personen, sondern von Richtungen, die einander gewichen sind, obgleich freilich die eine durch Herbart, die andere durch Reinhold personificirt ist. Das „müssen" hat keine politische oder gar polizeiliche Bedeutung, sondern eine rein wissenschaftliche. Ich wollte eine gewisse Nothwendigkeit darin sehen, daß der, wie Hegel (Werke, Bd. XIII., S. 4) ihn nennt, auf Intelligenz gebaute Staat auch der dauerhaftlichste Wohnsitz der auf freie Entwickelung der Intelligenz am meisten haltenden Hegel'schen Philosophie sei. Diese Philosophie breite sich, meinte ich, in Preußen immer mehr aus, und darum hätten die andern mehr untergeordneten Richtungen ihr weichen müssen. Wenn Herr Prof. Hartenstein es übel nimmt, Herbart in eine That der Geschichte der Philosophie irgendwie mit Nothwendigkeit verflochten zu sehen, so nehme ich für ihn meine Bemerkung gern in diesem wissenschaftlichen Sinne zurück. Doch da ich einmal durch Hrn. Prof. Hartensteins ausnehmende Interpretationsgabe selbst in die Interpretirlaune gerathen bin, so könnte ich dem Wörtlein „müssen" hier noch eine dritte Bedeutung zu leihen versucht sein. Wie, wenn der unendliche Hochmuth Herbarts, nachdem er Berlin zum Mittelpunkte seines Wirkens nicht hat machen können, ihn in die moralische Unmöglichkeit versetzte, in Königsberg zu bleiben, und ehrenhalber zwang dem Rufe nach Göttingen zu folgen?

Berlin, den 1. März 1838.

Inhalt des zweiten Theils.

Erstes Buch.

Subjectiver Idealismus.

Dritter Abschnitt.

Der transscendentale Idealismus.

(Fortsetzung.)

Seite.

Zweites Kapitel: Die Fichte'sche Schule 3
I. Friedrich von Schegel 5
A. Der ästhetische Standpunkt und die Lucinde 7
B. Philosophische Vorlesungen von 1804—1806 14
C. Der religiöse Standpunkt 27
1. Die Philosophie des Lebens 28
2. Die Philosophie der Geschichte 34
3. Die Philosophie der Sprache und des Wortes 41
II. Schleiermacher 46
A. Briefe über die Lucinde 53
B. Der religiöse Standpunkt 58
1. Reden über die Religion 60
2. Monologen 75
3. Die Weihnachtsfeier 82
C. Der wissenschaftliche Standpunkt 89
1. Begriff der Philosophie 90
2. Dialektik 95
3. Die realen Wissenschaften 102
a. Psychologie 102
b. Ethik 104
c. Pädagogik 109
d. Dogmatik 111

Seite.
III. Fortsetzung 114
A. Begriff der Philosophie 116
B. Die Natur 119
C. Der Geist 120
1. Mathematik 121
2. Ethik 122
3. Religion, Politik und Philosophie der Geschichte 123
4. Die Kunst 128
Drittes Kapitel: Umgestaltung der Fichte'schen Philosophie 129
I. Metaphysik 134
A. Die transscendentale Logik 138
B. Die Thatsachen des Bewußtseins 139
C. Der Umriß der Wissenschaftslehre 148
II. Praktische Philosophie 157
A. Die Rechtslehre 158
B. Die Bestimmung des Menschen und das System der Sittenlehre 159
C. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und Gespräche über Patriotismus 171
D. Die Reden an die deutsche Nation 182
E. Die Bestimmung des Gelehrten 186
F. Das Verhältniß des Urstaats zum Vernunftreich 191
III. Die Anweisung zum seligen Leben 198

Zweites Buch.

Objectiver Idealismus.

Erster Abschnitt: Die Schelling'sche Philosophie 209
Erstes Kapitel: Das Identitätssystem 221
I. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie 222
II. System des transscendentalen Idealismus 247
III. Zeitschrift für speculative Physik 276
Zweites Kapitel: Die construirende Naturphilosophie 288
I. Neue Zeitschrift für speculative Physik 291
II. Bruno 309
III. Philosophie und Religion 321
IV. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 340
Drittes Kapitel: Die theosophische Naturphilosophie 359
I. Die Metaphysik der Theosophie 361
II. Die besondern theosophischen Wissenschaften 373
A. Die Theosophie der Natur 373

Seite.

B. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit 384
C. Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur . 396
D. Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen 398
E. Ueber die Gottheiten von Samothrace 404
III. Die Philosophie der Offenbarung 407
Zweiter Abschnitt: Die Schelling'sche Schule 417
I. Okens Lehrbuch der Naturphilosophie 418
II. Klein 438
A. Anschauungs- und Denklehre 441
B. Religions- und Sittenlehre 444
III. Die mystische Naturphilosophie 447
A. Schubert 448
1. Die Geschichte der Natur 449
2. Die Geschichte der Seele 464
3. Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens 476
B. Baader 482
1. Vorlesungen über religiöse Philosophie 486
2. Religiöse Naturphilosophie 488
3. Philosophie des Geistes 493
C. Steffens 505
1. Naturphilosophie 509
2. Anthropologie 529
3. Caricaturen des Heiligsten 544
4. Religionsphilosophie 555
Dritter Abschnitt: Die Solger'sche Philosophie 560
I. Die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie 562
II. Philosophische Gespräche über Sein, Nichtsein und Erkennen .. 579
III. Philosophie des Rechts und Staats 586
IV. Vorlesungen über Aesthetik 591

Drittes Buch.

Absoluter Idealismus.

I. Allgemeiner Standpunkt Hegels 602
II. Zur Geschichte des absoluten Idealismus 611
A. Hegels Leben und Schriften 611
B. Die Hegel'sche Schule 627
1. Pseudo-Hegelianer 629
2. Die eigentliche Schule 636
a. Die Unsterblichkeit der Seele 638

Seite.

b. Die Persönlichkeit Gottes und die Schöpfungslehre 645
c. Die Christologie 648
C. Einfluß Hegels auf die verschiedenen Wissenschaften 659
1. Die Naturwissenschaften 660
2. Die Psychologie 661
3. Die praktische Philosophie 665
a. Jurisprudenz 665
b. Moral 668
c. Geschichte 669
4. Aesthetik 671
5. Theologie 676
6. Geschichte der Philosophie 685
III. Die Darstellung des absoluten Idealismus 691
A. Das Werden des absoluten Idealismus 691
1. Begriff der Philosophie 692
2. De orbitis planetarum 695
3. Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts 698
4. Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt . 703
B. Die Phänomenologie des Geistes 707
C. Die Encyklopädie der Wissenschaften 715
1. Logik 716
2. Naturphilosophie 747
3. Philosophie des Geistes 768
a. Anthropologie und Psychologie 769
b. Naturrecht, Moral und Politik 774
c. Aesthetik und Religionsphilosophie 780
D. Die Philosophie der Weltgeschichte 791

Geſchichte

der

letzten Syſteme der Philoſophie

in Deutſchland.

Zweiter Theil.

Dritten Abschnitts zweites Kapitel.

(Fortsetzung des ersten Buchs.)

Die Fichte'sche Schule.

Das erste Resultat der Fichte'schen Philosophie oder (was dasselbe sagen will) der nächste Fortschritt des philosophirenden Geistes, den wir jetzt darzustellen haben, ist der, wo das Ich, indem es sich seiner absoluten Schöpferkraft bewußt ist, die Welt als eine gegebene vernichtet, um sie im Innern als die eigentliche und wahrhafte wieder aufzubauen. Alle Schranken der Natur und des Nicht-Ich hat das Ich überwunden. Aber eine einzige Schranke, die seiner eigenen Individualität und Particularität, ist ihm noch geblieben. Die Welt wartet nicht auf das Individuum, daß sie vollendet werde; sie ist an und für sich fertig, und die moralische Weltordnung darin gegenwärtig. Das Individuum handelt: aber es weiß ebenso gut, daß es durch sein Handeln nichts vor sich bringt; denn die Ordnung ist schon ohne es wirklich. Dieser Zwiespalt seines Bewußtseins quält es indessen nicht, es ringt nicht verzweiflungsvoll nach einer Lösung desselben, sondern weiß sich innerhalb dieses Zwiespalts selbst die Versöhnung zu erschaffen. Dies Bewußtsein handelt also, und ebenso ist dies Handeln ihm nicht Ernst, — der Standpunkt der Ironie. Das Ich weiß die Nichtigkeit seiner Zwecke und seine eigene Substanzlosigkeit: und dies Bewußtsein seiner eigenen Nichtigkeit hegt und pflegt es zugleich als das höchste absolute Bewußtsein, als die wahre Religion und das göttliche Leben; bis ihm endlich auf dieser höchsten Spitze der Subjectivität der Boden weicht, der Kopf schwindelt,

und nun das Ich zu einem absolut Festen, Objectiven seine Zuflucht nimmt, an ihm als dem letzten Rettungsanker sich anklammert und dabei alle Freiheit und Selbstständigkeit aufgibt. In diesen Extremen wirft sich der philosophische Standpunkt Friedrichs von Schlegel herum; er bildet den innersten Wendepunkt und die Angel, um welche unsere ganze neue deutsche Philosophie, ihren Cirkellauf zu vollbringen, sich dreht. Ausgegangen von dem Standpunkt des kritischen Idealismus spitzte sich die Subjectivität immer weiter in sich zu, bis sie durch ihr eigenes Uebermaß getrieben endlich ins andere Extrem umschlagen muß. Daß nun diese Objectivität sich immer mehr ausbilde und andererseits von der absoluten Subjectivität durchdrungen werde, woraus die wahrhafte Objectivität des Gedankens entspringen wird, — dies ist die doppelte Aufgabe des zweiten Theils unserer Geschichte.

Um sich aus dem Schlegel'schen Widerspruch zu befreien, muß das Ich zunächst aufhören, seine Schranke als eine Schranke anzusehen. Zufolge seiner Schranke war es nicht das Absolute, und doch sollte es das Absolute sein. Es bleibt also nichts übrig, als seine Schranke selbst als das Absolute zu behaupten. Wie das beschränkte Ich sich seine Welt vorstellt, so ist sie für das Ich; und dies Scheinen ist ihm auch die Wahrheit an sich. In jedem Ich spiegelt sich dieselbe Welt anders, und jedem ist seine Welt die absolute. Wie jedem sein Gefühl das Absolute darstellt, so ist es. Die individuelle Weltanschauung als das Letzte, das Gefühl der in die unendliche Atomistik vereinzelten Individualitäten als Wahrheitsprincip ausgesprochen, mit einem Worte, die Eigenthümlichkeit ist das Prinzip Schleiermachers.

Daß endlich diese Schranke des eigenthümlichen Ich wieder überwunden, und durch deren Negation das absolute Ich erzeugt werde, daß dies bessere Ich als die alleinige Wahrheit in meinem particularen Ich zum Bewußtsein komme, dies ist der Inhalt dessen, was Novalis auf dem Gebiete der Philosophie erstrebt hat.

I. Friedrich von Schlegel.

Carl Wilhelm Friedrich Schlegel, später in den Adelstand erhoben, wurde am 10. März 1772 zu Hannover geboren. Dem Kaufmannstande, zu dem er ursprünglich bestimmt war, entsagte er bald, und ergriff im sechszehnten Jahre mit großem Eifer das Studium der Philologie. Nachdem er in Göttingen und Leipzig studirt hatte, wurde er bald Mitarbeiter an mehreren Zeitschriften. Bis 1796 privatisirte er in Dresden und bis 1799 in Jena, und begab sich darauf nach Berlin, wo er besonders mit Schleiermacher umging, und die Freundinn kennen lernte, eine Tochter Mendelssohns, welche er in der Lucinde schildert, und später geheirathet hat. Von Berlin kehrte er nach Jena zurück, gerade als Fichte diese Stadt verlassen mußte, und Berlin zu seinem Wohnsitz wählte. An der dortigen Universität hielt Schlegel, seit 1800, als Privatdocent mit vielem Beifall philosophische Vorlesungen. Eine Modification seines ursprünglichen Standpunkts mußte bald eintreten. Im Jahre 1802 lebte er einige Zeit in Dresden, wo er Verwandte besuchte. Dann reiste er mit seiner Gattinn nach Paris; hier beschäftigte er sich unter Anderem mit der indischen Sprache und Literatur. Die Resultate dieses Studiums legte er 1808 in der Schrift: „Ueber die Sprache und Weisheit der Indier" nieder. Literarische Zwecke führten ihn in demselben Jahre nach Wien. Von jetzt an tritt eine gänzliche Umwandlung seiner Denkungsart immer deutlicher hervor. Er ging in Cöln zur katholischen Kirche über, und bekleidete mehrere Aemter am östreichischen Hofe. Seit 1809 war er kaiserlich königlicher Hofsecretär, und 1815 wurde er östreichischer Legationsrath bei dem deutschen Bunde zu Frankfurt am Main. Während seiner letzten Lebensjahre hielt er Vorlesungen in Wien, worin er seinen ganz veränderten Standpunkt entwickelte, zu dem er sich (seiner eigenen Behauptung nach) schon zwanzig Jahre früher in französischen Vorlesungen zu Paris bekannt hatte. Im Jahre 1828 machte

er eine Reise nach Dresden, und hielt auch dort philosophische Vorträge, die durch seinen plötzlichen Tod am 11. Januar 1829 unterbrochen wurden.

Schlegel begann seine literarische Laufbahn in den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts mit Kritiken, Recensionen und Aufsätzen in theils von Andern, theils von ihm selbst in Gemeinschaft mit seinem Bruder, August Wilhelm von Schlegel, herausgegebenen Zeitschriften. Diese ihre Abhandlungen, durch einige neuere vermehrt, sammelten beide Brüder und gaben sie unter dem Titel „Charakteristiken und Kritiken" in zwei Bänden 1801 heraus. Schon hier entwickelt Friedrich von Schlegel, besonders in den abgerissenen Gedanken („Eisenfeile"), die dem Aufsatze „Ueber Lessing" angehängt sind (Bd. I., S. 224 flg.), den Begriff der Ironie theoretisch, welchen er dann in dem Roman „Lucinde" 1799, von dem jedoch nur der erste Theil erschienen ist, praktisch durchführte. Er hat darin die ästhetische Forderung Fichte's, den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen zu machen, consequent durchgeführt; und wir können diese erste Richtung seines Philosophirens als seinen ästhetischen Standpunkt bezeichnen. Hier spitzt sich die Subjectivität des Fichte'schen Idealismus aufs Höchste zu. Auf dieser schwindelnden Höhe schlägt das Ich aber nothwendig in die Sehnsucht nach einem schlechthin Objectiven um; es strebt nach einer festen Regel, der es sich, um einen Halt zu gewinnen, unterwerfen könne. Diese Objectivität ist zunächst von Schlegel noch im Verstande selber gesucht worden. Durch strenge Methode, die er jetzt hervorhob, und gewissenhafte Einschulung des Denkens, sollten die willkürlichen Schöpfungen des ironischen Ich gezügelt werden. Diese Dämpfung der Phantasie durch den objectiven Fortschritt der Sache selbst, was den eigentlich philosophischen Standpunkt Schlegels bildet, finden wir in seinen „Philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806," aus dem Nachlaß herausgegeben von Windischmann, Bd. I., 1836. Vom zweiten Bande erschien in

diesem Jahre bis jetzt nur die eine Hälfte. Auch diese Objectivität hatte indessen das Ich gewissermaßen noch in seiner Gewalt; es mußte seine Freiheit aber gänzlich ertödtet werden, damit sie später als vollkommen rein und objectiv aus ihm selber wieder herausgeboren würde. So stürzt sich Schlegel endlich in die Objectivität einer positiven Religion, in welcher die Freiheit der Subjectivität verschwunden ist, und sieht in jener das Princip der Philosophie. Diesen religiösen Standpunkt enthalten die, vom Jahre 1827 an, in Wien und Dresden vor einem gemischten Publicum in populärer Form gehaltenen Vorlesungen: „Philosophie des Lebens," 1828; „Philosophie der Geschichte," 2 Bände, 1829; zuletzt die unvollendet gebliebenen „Philosophischen Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Worts," 1830.

A. Der ästhetische Standpunkt. Der Begriff der Ironie, den Schlegel zunächst aufstellt, wird sich dann eine Sphäre seiner praktischen Wirksamkeit erschaffen, und schließlich als Religion sein höchstes Ziel erreichen.

1. Die Ironie ist ein zartes, geflügeltes und heiliges Ding; sie ist die einzige durchaus unwillkürliche, und doch durchaus besonnene Vorstellung. Es ist gleich unmöglich, sie zu erkünsteln und sie zu verrathen. Wer sie nicht hat, dem bleibt sie auch nach dem offensten Geständniß ein Räthsel. Sie soll Niemanden täuschen, als die, welche sie für Täuschung halten, und entweder ihre Freude haben an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum Besten zu haben, oder böse werden, wenn sie ahnen, sie wären wohl auch mit gemeint. In ihr soll Alles Scherz und Alles Ernst sein, Alles treuherzig offen und Alles tief versteckt. Sie entspringt aus der Vereinigung von Lebenssinnigkeit und wissenschaftlichem Geist, aus dem Zusammentreffen vollendeter Naturphilosophie und vollendeter Kunstphilosophie. Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Nothwendig-

Nachdem das Ich in der Verknüpfung der Extreme seine unendliche Schöpferkraft bewiesen hat, fühlt es ebenso, daß es seine Schranke zu durchbrechen nicht im Stande ist, und die Einheit und Fülle seines Wesens nicht durch Thätigkeit, sondern vielmehr durch Müßiggang und die „gottähnliche Kunst der Faulheit" wiederherzustellen vermag. In diesem andern Extreme ist die Ironie nun ebenso zu Hause, und bleibt sich auch darin das Absolute: O Müßiggang, Du bist die Lebensluft der Unschuld und der Begeisterung; Dich athmen die Seligen, und selig ist, wer Dich hat und hegt, Du heiliges Kleinod! Einziges Fragment von Gottähnlichkeit, das uns noch aus dem Paradiese blieb. Erst nachdem die Kraft der angespannten Vernunft an der Unerreichbarkeit des Ideals brach und erschlaffte, überließ ich mich dem Strome der Gedanken. Alles Gute und Schöne ist schon da, und erhält sich durch seine eigene Kraft. Was soll also das unbedingte Streben und Fortschreiten ohne Stillstand und Mittelpunkt? Kann dieser Sturm und Drang der unendlichen Pflanze der Menschheit, die im Stillen von selbst wächst und sich bildet, nährenden Saft oder schöne Gestaltung geben? Nur mit Gelassenheit und Sanftmuth, in der heiligen Stille der echten Passivität kann man sich an sein ganzes Ich erinnern und die Welt und das Leben anschauen. Um Alles in Eins zu fassen: je göttlicher ein Mensch oder ein Werk des Menschen ist, je ähnlicher werden sie der Pflanze; diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste, und die schönste. Und also wäre ja das höchste, vollendetste Leben nichts, als ein reines Vegetiren. Ich nahm mir vor, mich, zufrieden im Genuß meines Daseins, über alle doch endliche, und also verächtliche Zwecke und Vorsätze zu erheben.[1]

Diese zwei entgegengesetzten Zustände weiß das Ich nun zu versöhnen, und so zur Befriedigung in sich zu gelangen. Das

---

[1] Lucinde, S. 77—78, 80, 83—85, 87—88.

Ich der Fichte'schen Philosophie ist in dem unendlichen Progresse von ewig unbefriedigter Sehnsucht ergriffen, und müht in des Denkens harter Arbeit sich vergebens ab, das Ersehnte zu fassen. Jetzt ist die Sehnsucht, zwar wegen des unendlichen Strebens, auch noch im Ich. Aber es ist nicht eine unbefriedigte Sehnsucht, noch gar, wie bei Jacobi, ihr Gegenstand ein ihr fremder und ferner, sondern dieses unendliche Streben ist selbst das absolute Ziel: die Sehnsucht der höchste Genuß, und so die vollkommenste Ruhe und Befriedigung. Das Ich ist einerseits die absolute Macht, und dann ebenso das rein Zufällige, und Beides, Schaffen und die göttliche Faulheit, sind so in Eins zusammengeknüpft: Das bescheidene Gemüth weiß es, daß Eines doch in ihm unvergänglich sei. Dieses ist die ewige Sehnsucht nach der ewigen Jugend, die immer da ist und immer entflieht. Der Geist des Menschen ist sein eigner Proteus, verwandelt sich und will nicht Rede stehen vor sich selbst, wenn er sich greifen möchte. In jener tiefsten Mitte des Lebens treibt die schaffende Willkür ihr Zauberspiel. Die Liebe ist nicht blos das stille Verlangen nach dem Unendlichen; sie ist auch der heilige Genuß einer schönen Gegenwart. Sie ist nicht blos eine Mischung, ein Uebergang vom Sterblichen zum Unsterblichen, sondern sie ist eine völlige Einheit Beider. Es gibt eine reine Liebe, ein untheilbares und einfaches Gefühl, ohne die leiseste Störung von unruhigem Streben. Durch die Magie der Freude zerfließt das große Chaos streitender Gestalten in ein harmonisches Meer der Vergessenheit. Wenn der Strahl des Glücks sich in der letzten Thräne der Sehnsucht bricht, schmückt Iris schon die ewige Stirn des Himmels mit den zarten Farben ihres bunten Bogens. Die lieblichen Träume werden wahr: und schön wie Anadyomene heben sich aus den Wogen des Lethe die reinen Massen einer neuen Welt, und entfalten ihren Gliederbau in die Stelle der verschwundenen Finsterniß. Nur in seinem Suchen selbst findet der Geist des Menschen das Geheimniß, welches er sucht.

Warum fühle ich in so heiterer Ruhe die tiefe Sehnsucht? Nur in der Sehnsucht finden wir die Ruhe. Ja, die Ruhe ist nur das, wenn unser Geist durch nichts gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wo er nichts Höheres finden kann, als die eigene Sehnsucht. Absichten haben, nach Absichten handeln, und Absichten mit Absichten zu neuer Absicht künstlich verweben, diese Unart ist so tief in die närrische Natur des gottähnlichen Menschen eingewurzelt, daß er sichs nun ordentlich vorsetzen und zur Absicht machen muß, wenn er sich einmal ohne alle Absicht auf dem innern Strom ewig fließender Bilder und Gefühle frei bewegen will. [1]

3. Dieser Zustand des Müßiggangs, in welchem das Ich sein höchstes Ziel erreicht hat, wird endlich selbst als Religion bezeichnet. [2] Und da das Ich sich so zum Absoluten geworden ist, kann es auch keinen andern Gott außer sich anerkennen: Nichts ist toller, als wenn die Moralisten Euch Vorwürfe über den Egoismus machen; sie haben vollkommen Unrecht. Denn welcher Gott kann dem Menschen ehrwürdig sein, der nicht sein eigner Gott ist? [3] Dieses Ideal des absoluten Ich heißt auch der ewige Mensch: oder die untheilbare, ewige Menschheit. [4] Und in den Charakteristiken und Kritiken wird das Gemüth, als jene lebendige Regsamkeit und Stärke des innersten, tiefsten Geistes, der Gott im Menschen genannt. [5] In diesem Standpunkt erkennt Schlegel dann zugleich den sittlichen: Wenn die sittliche Bildung alle Wollungen, Begehrungen und Handlungen umfaßt, deren Quelle und Ziel die Forderung ist, alles Zufällige in uns und außer uns durch den ewigen Theil unseres Wesens zu bestimmen und demselben zu verähnlichen, so gehört dazu auch

---

[1] Lucinde, S. 212—214, 219—221, 264—265, 286, 293—294.
[2] Ebendaselbst, S. 87.
[3] Ebendaselbst, S. 90—91.
[4] Ebendaselbst, S. 298, 259.
[5] Charakteristiken und Kritiken, Bd. I., S. 181.

vornehmlich diejenige freie Handlung, durch welche der Mensch die Welt zur Gottheit adelt.[1] Er behauptet daher, daß die Religion ein Product der Freiheit sei: Jeder Gott, dessen Vorstellung der Mensch sich nicht macht, sondern geben läßt, diese Vorstellung mag übrigens noch so sublimirt sein, ist ein Abgott.[2]

Ueber den Inhalt dieses Göttlichen drückt Schlegel sich in der Lucinde also aus: Das Denken hat die Eigenheit, daß es nächst sich selbst am liebsten über das denkt, worüber es ohne Ende denken kann. Darum ist das Leben des gebildeten und sinnigen Menschen ein stetes Bilden und Sinnen über das schöne Räthsel seiner Bestimmung. Er bestimmt sie immer neu; denn eben das ist seine ganze Bestimmung, bestimmt zu werden und zu bestimmen. Das Bestimmte und das Unbestimmte und die ganze Fülle ihrer bestimmten und unbestimmten Beziehungen: das ist das Eine und Ganze, das ist das Wunderlichste und doch das Einfachste, das Einfachste und doch das Höchste. Das Universum selbst ist nur ein Spielwerk des Bestimmten und des Unbestimmten; und das wirkliche Bestimmen des Bestimmbaren ist eine allegorische Miniatur auf das Leben und Weben der ewig strömenden Schöpfung. Mit ewig unwandelbarer Symmetrie streben Beide auf entgegengesetzten Wegen, sich dem Unendlichen zu nähern und ihm zu entfliehen. Mit leisen, aber sichern Fortschritten erweitert das Unbestimmte seinen angebornen Wunsch aus der schönen Mitte der Endlichkeit ins Grenzenlose. Das vollendete Bestimmte hingegen wirft sich durch einen kühnen Sprung aus dem seligen Traum des unendlichen Wollens in die Schranken der endlichen That, und nimmt, sich selbst verfeinernd, immer zu an großmüthiger Selbstbeschränkung und schöner Genügsamkeit. Auch in dieser Symmetrie offenbart sich der unglaubliche Humor, mit dem die consequente Natur ihre

---

[1] Charakteristiken und Kritiken, Bd. I., S. 101—102.

[2] Ebendaselbst, S. 57—58.

allgemeinste und einfachste Antithese durchführt. Selbst in der zierlichsten und künstlichsten Organisation zeigen sich diese komischen Spitzen des großen Ganzen mit schalkhafter Bedeutsamkeit, wie ein verkleinertes Portrait, und geben aller Individualität, die allein durch sie und den Ernst ihrer Spiele entsteht und besteht, die letzte Rundung und Vollendung. Durch diese Individualität und jene Allegorie blüht das bunte Ideal witziger Sinnlichkeit hervor aus dem Streben nach dem Unbedingten. Nun ist Alles klar! Daher die Allgegenwart der namenlosen, unbekannten Gottheit. Die Natur selbst will den ewigen Kreislauf immer neuer Versuche; und sie will auch, daß jeder Einzelne in sich vollendet einzig und neu sei, ein treues Abbild der höchsten untheilbaren Individualität.[1]

B. Diese Bewegung des absoluten Ich, welches aus jenen Gegensätzen in sich zurückkehrt und als ihre Einheit sich darstellt, ist die philosophische Methode, die als Eins mit der Sache selbst, zugleich den Inhalt des philosophischen Standpunkts in sich schließt. Der erste Band der Philosophischen Vorlesungen von 1804—1806 enthält eine „Propädeutik und Logik" (S. 1—227): und das erste Buch der „Entwickelung der Philosophie" (S. 233—507), d. h. eine beurtheilende Geschichte der Philosophie. In der ersten Abtheilung des zweiten Bandes (S. 3—256) gedeiht diese „Entwickelung" nur bis zum Anfang des achten Buchs (es sollen zwölf werden), Psychologie, Theorie der Natur, Theorie des Menschen, Theorie der Gottheit enthaltend, und mit dem achten Buche die „Kritik der Moralprincipien" beginnend. Die Logik definirt Schlegel als die Wissenschaft von den Regeln des Denkens.[2] Doch bemerkt er sehr richtig, daß der Satz des Widerspruchs und der des zureichenden Grundes, so wie die Lehre von den Urtheilen und Schlüssen, welche er die niedere (wir würden

---

[1] Lucinde, S. 264, 268—269.

[2] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 3.

sagen Verstandes-) Logik nennt, vollkommen inhaltsleer seien, und nur praktische Gültigkeit im gemeinen Leben haben, wo es blos darauf ankomme, Dinge zu gewissen Zwecken und Absichten zu gebrauchen, nicht, sie ihrem innersten Grund und Wesen nach zu erkennen. Es sei ein falscher Gesichtspunkt, wenn man glaube, als würden die syllogistischen Figuren ausgegeben für Werkzeuge und Methoden der höhern Speculation, die Wahrheit — das unendliche göttliche Wesen — zu entdecken; das seien sie nicht, und sollen es auch nicht sein.[1] Dieser syllogistischen Methode setzt er, als höhere Logik, welche den Eingang zur Philosophie enthalte, die genetische Methode entgegen: sie betrachte und begreife die Gegenstände nach ihrer inneren Zusammensetzung und ihren Elementen, ihrer stufenweisen Entwickelung und ihren innern Verhältnissen zu sich selbst. Doch dies Alles sei blos vorläufig und hypothetisch aufgestellt, eigentlich werde sich alle Form und Methode erst in der Philosophie selbst mit dem Inhalte zugleich finden.[2] Schlegel hat hiermit den wahrhaften Begriff der speculativen Logik, wie er sich bei Hegel findet, angegeben: und in einer weit jüngeren Darstellung, als die Hegel'sche Logik, auch Begriff, Urtheil und Schluß in objectivem Sinne als Kategorien der ewigen, göttlichen Wahrheit genommen;[3] nur daß er weder den Gang dieser Methode ins Einzelne verfolgen, noch ihre Anwendung auf die übrigen philosophischen Disciplinen durchführen konnte. Er legt so hier die ersten Grundsteine eines objectiven Philosophirens und Denkens, das Hegel später zu einem umfassenden Ganzen systematisch ausgebaut hat. Möchten jene Principien in ihrer Klarheit nicht einem Gedankenaustausch zwischen Hegel und Schlegel zu verdanken sein, die Beide zusammen in Jena docirt haben? Schon ganz am Anfang seiner Laufbahn sie dunkel

---

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 89—93, 140, 80, 145—146, 153.

[2] Ebendaselbst, S. 140, 507.

[3] Philosophie des Lebens, S. 357—359.

ahnend; besaß Schleget an denselben eine vortreffliche Waffe, die Einwendungen Jacobi's gegen die Bedingtheit des vermittelsten Erkennens zu widerlegen: Wie wenn ein von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und sich bedingender Wechselerweis der Grund der Philosophie wäre?[1] Auch hielt er von jeher auf Methode so viel, daß er sie sogar für das Wesentlichste alles echten Philosophirens ansah: Nicht was sie methen, unterscheidet den Philosophen und den Sophisten, sondern wie sie's meinen.[2]

1. Was das Nähere betrifft, so gibt er zuerst den Begriff der Philosophie, die er auch Weltweisheit nennt[3] (was ihm dann die ganze Fichte'sche Schule und deren Stifter, ja selbst Hegel einmal, nachgesprochen), folgendermaßen an: Die Philosophie ist auf keine besonderen Gegenstände eingeschränkt; sie ist die allgemeine Wissenschaft, die alle übrigen befaßt und begründet; sie verbreitet sich gleichmäßig über alle Gegenstände, womit die andern sich einzeln beschäftigen. Die Philosophie ist nicht das Fundament aller übrigen Wissenschaften, so wäre sie selbst nur ein specieller Theil des Gebäudes, sondern die Lebenskraft, der beseelende Geist, der sie durchdringt. Wollt Ihr zum Ganzen, seid Ihr auf dem Wege dahin, so könnt Ihr zuversichtlich annehmen, Ihr werdet nirgends eine natürliche Grenze finden, nirgends einen objectiven Grund zum Stillstande, ehe Ihr nicht an den Mittelpunkt gekommen seid. Dieser Mittelpunkt ist der Organismus aller Künste und Wissenschaften, das Gesetz und die Geschichte dieses Organismus. Diese Bildungslehre dürfte wohl eine eigene Wissenschaft sein; ich möchte sie Encyklopädie — oder Wissenschaftskunde — nennen, aber diese Wissenschaft ist noch nicht vorhanden;[4]

---

[1] Charakteristiken und Kritiken, Bd. I., S. 35.

[2] Ebendaselbst, S. 29.

[3] Charakteristiken und Kritiken, Bd. I., S. 213, 240; Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. II., S. 108.

[4] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 13—14 (Charakteristiken und Kritiken, S. 259), 4.

Der Standpunkt der Production, auf den die Fichte'sche Methode das Ich erheben wollte, ist hier in seiner Wahrheit aufgefaßt, indem nicht mehr die Einbildungskraft willkürliche Gestalten erzeugt, sondern im fortschreitenden Denken des Ich nur die Sache selber sich hervorbringt: Weil die Philosophie keine specielle Wissenschaft sein, sondern die andern leiten und lenken soll, so muß sie sich auch vorzüglich beschäftigen mit der Methode, und deren Regeln und Gesetze aufstellen; diese sind nun der Inhalt und Gegenstand der Logik. Jede philosophische Definition muß genetisch sein; und der philosophische Geist besteht nur in dieser genetischen Erklärung. Jeder wahrhaft philosophische Kopf wird den Gegenstand seiner Untersuchung, er sei, welcher er immer wolle, so historisch wie möglich darzustellen suchen: so hoch sein Forschungsgeist nur immer sich zu heben vermag, wird er bis zu der ersten Quelle durchzudringen streben, um aus dieser sein ursprüngliches Entstehen herzuleiten und zu erklären; dann wird er ihn durch alle Stufen der allmäligen Entwickelung, durch die mannigfaltig abwechselnden Formen der Bildung hindurch bis zu dem Zustande verfolgen, worin er ihn in der Wirklichkeit findet, um so aus dem natürlichen Gange der Entwickelung das gegenwärtige Dasein eines Gegenstandes, so wie die Form dieses Daseins begreiflich zu machen.[1] Diese Schlegel'sche Methode beruht also auf einem immanenten Rhythmus der Sache selbst; sie hat an der naturgemäßen Entwickelung des Gegenstandes selber einen objectiven Halt. Die Fichte'sche Methode ist dagegen nur ein künstliches Bewußtsein, in welchem das Ich durch stete Selbstbeschränkung sein Object aus sich herauszuspinnen wähnt, es aber immer in seinen Eingeweiden behält.

Als Momente der theoretischen oder speculativen Methode (deren Einheit und Zweck nicht, wie bei den praktischen Wissenschaften, in einem Geschäfte liege, das ausgeführt, in einem Gute,

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 14, 8.

das erworben werden soll, sondern im Gegenstande selbst, um sein inneres Wesen zu ergründen und sich in ihn zu vertiefen), werden nun angegeben Abstraction, Construction und Reflection, durch welche die Genesis des Gegenstandes vollendet werde: In der Abstraction lenken wir unsere Aufmerksamkeit von allen andern Gegenständen weg, und concentriren sie nur auf den einzigen, den wir zu erforschen streben. Durch die Construction suchen wir den innern organischen Zusammenhang und Gliederbau eines Gegenstandes, seine Grenzen und Verhältnisse, seine verschiedenen Bestandtheile und Eigenschaften mit ihren Formen und Modificationen, sein Entstehen und die allmälige nach ursprünglichen Gesetzen fortschreitende Entwickelung uns deutlich zu machen. In der Reflection sieht man nicht mehr auf die einzelnen Theile eines Gegenstandes und ihre gegenseitigen Verhältnisse und Verbindungen, sondern allein auf das Ganze und zwar in seinen Verhältnissen zu uns und zur Welt überhaupt. Der Gliederbau erfordert nothwendig einen Gegensatz; dieser ist nicht ohne Zweiheit: Vereinigung und Wiederherstellung der Einheit nicht ohne ein Drittes möglich. Die Dreieinigkeit also ist die Grundlage aller wahren Construction.[1] Auch bedient Schlegel sich in Rücksicht auf diesen Gliederbau der Methode, als eines genetischen Denkens, des Schelling'schen Ausdrucks Potenz.[2]

2. Dies leitet uns auf den sich so selbst erzeugenden Gegenstand der Philosophie.

---

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 5, 159—163; Bd. II., S. 77. — Jetzt versteht man den Vorwurf einer verschollenen Angriffsschrift gegen Hegel, daß er Schlegeln, der sein Lehrer gewesen sei, Mehreres entnommen habe. (Vergl. Hegels Werke, Bd. XVII., S. 194.) Der Verfasser der Schrift, ein Glaubensgenosse Schlegels und Windischmanns, hat wahrscheinlich von diesem, der den Nachlaß seines Freundes schon vor Augen hatte, dergleichen unter der Hand erfahren. Es fragt sich aber immer, ob nicht Hegel hierin vielmehr der Lehrer Schlegels gewesen sei. Am allerwenigsten aber hätte ihm, auch im entgegengesetzten Falle, daraus von Jenen ein Vorwurf gemacht werden sollen, sondern sie hätten darüber hoch erfreut sein müssen.

[2] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. II., S. 35.

a. Zuerſt definirt Schlegel Gott nur im Allgemeinen, ungefähr wie Fichte: Denkt man ſich den Verſtand eines unendlichen, allumfaſſenden geiſtigen Weſens, ſo kann man dieſem wohl Gedanken beilegen, aber keine Vorſtellungen, indem in jeder Vorſtellung ja die Beziehung auf ein Vorgeſtelltes liegt, einen außer dem vorſtellenden Ich exiſtirenden Gegenſtand, für das unendliche göttliche Ich es aber kein Nicht-Ich, keinen außer ihm exiſtirenden Gegenſtand geben kann, weil das unendliche Ich ja Alles iſt, Alles in ſich enthält und umfaßt. Gäbe es außer der Gottheit noch irgend ein außer oder neben ihr beſtehendes Weſen, ſo wäre ſie ja nicht das Eine, höchſte, unendliche, allumfaſſende Princip, nicht der Inbegriff und der Quell aller Dinge, und ſomit ein beſchränktes Weſen, welches dem Begriff widerſpricht. Dieſes Ur-Ich iſt der Begriff, der eigentlich die Philoſophie begründet.[1] Dieſen Begriff Gottes entwickelt er nun im Folgenden, indem er die Kategorien angibt, in denen das Weſen deſſelben ausgedrückt iſt: Ideen, die durchaus nicht aus irgend einer ſinnlichen Anſchauung hergeleitet werden können, weil ſie die Schranken derſelben weit überſteigen, ſondern überſinnlichen Urſprung haben, ſind die Idee der unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle, und die Idee der unendlichen Einheit; ſie ſind urſprünglich aus uns ſelbſt hervorgehende Ideen, und die Quelle, woraus alle andern einzelnen Begriffe abgeleitet ſind. Beide Ideen ſind im Grunde nur eine und dieſelbe Idee, in zwei verſchiedenen Richtungen und Geſtalten: die Idee des Unendlichen, die einzige, die es im menſchlichen Bewußtſein gibt. Aus der Erinnerung eines ehemaligen Zuſtandes, wo unſer Ich mit dem göttlichen Bewußtſein der unendlichen Ichheit und Einheit ſelbſt noch Eins war, entſpringt der Begriff der unendlichen Einheit, den wir aus unſerem eigenen Bewußtſein in den Gegenſtand hinübertragen. Ebenſo legen wir den

[1] Phil. Vorl. von 1804—1806, Bd. I., S. 55; Bd. II., S. 19—20.

Gedanken der unendlichen Fülle in die Gegenstände hinein; was sich ebenfalls nur erklären läßt aus einem dem menschlichen Geiste ursprünglich beiwohnenden, unvertilgbaren Streben nach dieser unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle. [1]

b. Aus diesen zwei ursprünglichen Kategorien fließen die übrigen, das Wesen der Dinge constituirenden; und die Betrachtung derselben bildet den wichtigsten Theil der Logik, die Ontologie: Der Begriff von dem organischen Zusammenhange aller Dinge ist der allgemeine Grund- und Verbindungsbegriff, weil er uns lehrt, daß und wie alle Begriffe verknüpft werden sollen. Er entsteht aus der Verbindung der beiden Urbegriffe: nämlich der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle; denn organisch heißt gerade dasjenige, worin Einheit und Fülle auf das Innigste verbunden sind. Wie die Dinge, so müssen auch die Begriffe Ein organisches Ganze bilden, und durch wahrhaft lebendige, innere Einheit verbunden sein. Das System der Kategorien oder Urbegriffe ist gleichsam das Fachwerk des menschlichen Verstandes; da ihre Anordnung einer allgemeinen unabänderlichen Regel unterworfen ist, so sind sie die durchaus objectiven Begriffe, nach denen wir denken. Die Kategorien sind der bloße Grundriß zu dem Gebäude des gesammten Wissens: und die Lehre von denselben die Architektonik des menschlichen Verstandes. [2] Hier macht Schlegel nun den Versuch, sie aus jenen zwei Grundbegriffen abzuleiten:

α. Organischer Zusammenhang und Einheit oder Organisation kann nur Statt finden, wo Form und Stoff ist. Indem der Stoff die Form beschränkt, drückt jedes Individuum die allgemeine Form, nach der sie alle streben, auf eine eigenthümliche Weise aus. Das gemeinschaftliche Ziel, wonach die Wesen Einer Gattung in ihrer Form streben, ist nicht mehr die sichtbare

---

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 71—76.

[2] Ebendaselbst, S. 88, 93—97.

und wirklich ausgeführte Form selbst, sondern deren Vorbild und Urbild, eine unsichtbare Grundform. Dieser Begriff des Ideals ist der dritte zu Form und Stoff. Dies ist die erste Klasse der Kategorien, welche die ästhetische genannt werden kann.

β. Aus dem Begriffe der Form lassen sich wieder andere Kategorien herleiten; alle Form beruht auf dem Zusammenhange und Gliederbau der Theile, d. h. alle Form enthält eine Construction. Theile können in dem Ganzen nicht enthalten sein ohne Entgegengesetztes. Dieser vollkommene Gegensatz wird ausgedrückt in den Begriffen des Positiven und Negativen; — die zweite Klasse der Kategorien, die mathematische.

γ. Aus dem Begriffe des Stoffes lassen sich gleichfalls mehrere andere ableiten. Der Stoff theilt sich in Quantität und Qualität. Von den Qualitäten, die jedes Wesen wirklich besitzt, müssen wir die strebenden Kräfte unterscheiden, welche diesen Eigenschaften zum Grunde liegen, die Tendenz. Die Qualität ist die Mitte zwischen der Tendenz, d. h. dem ganzen innern Wesen eines Dinges, und der durch die Quantität gegebenen äußeren Begrenzung und Beschränkung. Diese dritte Klasse der Kategorien kann man die physische nennen.

δ. Die Kategorien der vierten Klasse, der philosophischen, sind der Begriff des Ichs, der diesem entgegengesetzte Begriff der Substanz oder des beharrliches Dinges, und sodann der zwischen diesen beiden in der Mitte stehende Begriff des Objects. Den Qualitäten und Formen, als den veränderlichen Erscheinungen, legen wir ein ruhendes Substrat zu Grunde, die Substanz. Daraus folgt aber gar nicht, daß diese Substanz etwas Reelles sei: sondern nur, daß es ein Gesetz des menschlichen Bewußtseins sei, gar keine Erscheinungen ohne die Voraussetzung einer solchen beharrlichen Unterlage wahrnehmen zu können. Diejenige Philosophie, welche den Begriff der Substanz, des Dings, des unveränderlichen Seins durchaus verwirft, und nichts für real anerkennt, als die lebendige, ewig beharrliche

geistige Kraft und Thätigkeit, die Ichheit, wird Idealismus genannt, das einzige System, das mit der Religion und Moralität in die vollkommenste Uebereinstimmung gebracht werden kann. Unsere Philosophie ist vollendeter und kritischer Idealismus: Alles ist in uns, aber unser Ich ist nur ein Stück von sich selbst; unserem Ich liegt das Ur-Ich zum Grunde, es ist in gewisser Rücksicht selbst dieses Ur-Ich, nur nicht von allen Seiten. Das Wiederfinden dieses Verlornen ist die Erinnerung. Da die Welt eine unendliche werdende Ichheit ist, und es gar kein Nicht-Ich gibt, so ist der Gedanke der Welt und des Ich eigentlich ein und derselbe.[1]

Da die Kategorien aus dem Unendlichen abgeleitet sind, wie können sie Bestimmungen des Objects (oder der Erscheinung) sein, das doch endlich ist? Der Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen ist die große Frage der gesammten Philosophie. Fassen wir Beide als beharrliches, unveränderliches Sein auf, so lassen sie sich gar nicht vereinigen, und es bleibt nichts übrig, als sich für das eine oder das andere dieser Entgegengesetzten zu erklären. Setzen wir aber an die Stelle jenes Seins den Begriff des ewigen Lebens und Werdens, so fällt alle Schwierigkeit weg; Beide sind eigentlich eins und dasselbe, und nur dem Grade und dem Maße nach verschieden. Das werdende Unendliche ist zugleich doch auch endlich, insofern es seine höchste Vollendung noch nicht erreicht hat; das werdende Endliche enthält, trotz seiner äußeren Beschränkung, doch eine unendliche innere Fülle und Mannigfaltigkeit. Da ferner Alles im unendlichen Weltall organisirt und belebt ist, so offenbart sich auch im äußerlich beschränkten Wesen, mehr oder weniger verhüllt, eine unendliche Kraft und Thätigkeit.[2]

c. Aus dem Begriffe des unendlichen Werdens, der allein

---

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 100—102, 101—107; Bd. II., S. 25, 21, 34, 37.

[2] Ebendaselbst, Bd. I., S. 108—109, 111—112.

den absoluten Gegensatz des Endlichen und Unendlichen heben und den Wahnbegriff der Substanz entfernen kann, entspringen nun die genetischen Gesetze der Ontologie. Unendliches und Endliches verhalten sich wie Ganzes und Theile in einem lebendigen organischen Wesen, wo jeder Theil wieder ein kleines Ganze für sich ist.[1] Diese Gesetze sind, nach Schlegel, folgende: . .

α. Das erste, allgemeine Daseinsgesetz, welches sich auf die Thätigkeit und Entwickelung der Wesen bezieht, insofern diese ein für sich bestehendes Ganze ausmachen, kann das Gesetz des ewigen Kreislaufes genannt werden. Dies ist nicht so zu fassen, als wenn die Wesen am Ende ihrer Entwickelung nur gerade wieder auf den nämlichen Punkt zurückkommen, von dem sie ausgingen; sondern indem sie ihren Kreislauf, mit neuen Kräften und Thätigkeiten ausgerüstet, zum zweiten Male beginnen, so ist mit demselben eine ewig fortschreitende, immer höher steigende Bildung und Vollendung natürlich verbunden. — Da die Philosophie aber die unendliche Fülle der Wirkungen und Hervorbringungen der gesammten Welt nicht ganz erschöpfend erkennen kann, so sind ihre Sätze nur Annäherungen zur höchsten Wahrheit.

β. Das zweite Gesetz bezieht sich auf diejenigen Wesen, welche nur Theile eines Ganzen sind. Die Theilung und Trennung der Wesen setzt immer einen Gegensatz voraus. Hat nun die Thätigkeit eines Theilwesens ihre äußerste Grenze erreicht, und findet sie innerhalb ihrer eigenen Schranken keinen Spielraum mehr für ihre weitere Entwickelung: so bleibt ihr nichts Anderes übrig, als in das Gegentheil überzuspringen. — Das Ueberspringen in das Gegentheil kann nicht vom Ganzen gelten, da dies kein Gegentheil hat; es gilt einzig und allein von den einzelnen Wesen, und zwar dürfte das Ueberspringen

---

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 112—113, 115—117.

der Thätigkeit, wenn sie ihr schlechthin Aeußerstes erreicht hat, für die Einzelnheiten der Tod sein.

γ. So wie Alles aus den beiden Ideen der unendlichen Einheit und der unendlichen Fülle hergeleitet ist, so besonders die zwei letzten genetischen Gesetze. — Aus dem Streben eines unendlichen gleichartigen Wesens, welches in sich selbst entzweit worden, entwickelt sich das Grundgesetz der Anziehung des Gleichartigen, vermöge des nothwendigen Zurückstrebens aller Dinge zu der ursprünglichen Einheit.

δ. Auf gleiche Weise muß den getheilten und getrennten Wesen des großen Weltganzen beigelegt werden ein Streben, sich zur höchsten Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln; aus diesem Streben geht hervor das Gesetz der Verknüpfung des Ungleichartigen. [1]

3. Wie Schlegel die Logik als eine Einleitung in die Philosophie ansah, so auch die Geschichte der Philosophie, die er eine Kritik der Philosophie nennt. [2] Er verweilt also im ersten Bande dieser Vorlesungen in den Vorhallen der Philosophie, und nur im zweiten kommt er ans System. Von der Geschichte der Philosophie hat er die ganz richtige Vorstellung, daß, wenn die Gesetze der Kritik für eine philosophische Geschichte der Philosophie wirklich entwickelt wären, man die Harmonie zwischen den echten Systemen erkennen, und sie besser verstehen würde, als ihre Urheber selber sie verstanden hätten. [3] — Die Kritik der Philosophien hat zu dem Ende den genetischen und historischen Zusammenhang der Systeme, wo ein System Fortbildung eines früheren ist, zu zeigen. Der Zweck der historischen Untersuchung ist so die genetische Erklärung der gegenwärtigen Philosophie. So unvollkommen die ersten Systeme auch sein mögen, so sind doch in diesen ersten Grund-

---

[1] Philosophische Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 117—121 (152; Bd. II., S. 120).

[2] Ebendaselbst, S. 17, 237—238.

[3] Charakteristiken und Kritiken, S. 77.

ideen die Keime aller spätern Systeme enthalten und mit großer Kühnheit ausgesprochen. (Dasselbe sagt Hegel: Werke, Bd. XIII., S. 203, 237.) Auch soll die Kritik den Grund nachweisen, warum es bisher nicht gelungen, die Philosophie vollkommen zu vollenden. Nichts wird das eigene Selbstdenken kräftiger und wirksamer erregen und unterhalten, als die Bekanntschaft mit fremden Gedanken. So wird der Philosoph das Entstehen der eigenen, selbstständigen, nach höherer Vollkommenheit strebenden Philosophie aus der Unzufriedenheit mit der bisherigen und der sichern Kenntniß ihrer Mängel und Schwächen herleiten und erklären. [1]

Was das Einzelne betrifft, so bringt Schlegel die verschiedenen Systeme unter gewisse Rubriken: Empirismus, Materialismus, Realismus, Skepticismus, Pantheismus, Idealismus u. s. w. [2] (Auch Daub soll in dieser Weise Geschichte der Philosophie zu Heidelberg vorgetragen haben.) Sonst hat er schon die Eintheilung und Erweiterung der ionischen Philosophie, wie wir sie später bei Schleiermacher sehen: [3] und eine richtigere Würdigung des Aristoteles, wie sie erst bei Hegel vorkommt, so wie eine merkwürdige Paralleliſirung desselben mit Fichte. [4] Auch die Vorliebe Schleiermacher's für Plato, und seinen Einfall, Aristoteles habe ihn nicht verstanden, so wie dessen Satz (den auch Eschenmayer andeutet [5]), daß die Vernunft von Gott nur einen negativen, nicht einen positiven Begriff haben könne, finden wir schon hier: [6] wie denn beide Freunde auch in der Verehrung des Spinoza übereinkamen. [7]

Den Uebergang zum letzten Standpunkt seines Philosophirens macht Schlegel so, daß, nachdem er einige der angegebenen

---

[1] Phil. Vorl. von 1804—1806, Bd. I., S. 240 (303, 331), 312, 314.
[2] Ebendaselbst, S. 243, 195.
[3] Ebendaselbst, S. 169.
[4] Ebendaselbst, S. 213—214, 387—388 (Phil. des Lebens, S. 341—342).
[5] Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, herausgegeben von Schelling (1813), Bd. I., Heft 1, S. 48—49, 55.
[6] Phil. Vorl. von 1804—1806, Bd. I., S. 386, 479; Bd. II., S. 227.
[7] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. I., S. 416.

philosophischen Denkarten gänzlich verworfen, die andern aber, die skeptische, empirische und mystische, als Bestandtheile oder Bedingungen der einen wahren und vollendeten Philosophie behauptet, und die ersten Principien von dieser dem Idealismus vindicirt hat, er hinzusetzt: Die Seele aber, die das Ganze durchdringt, belebt, und zur höchsten, wahren Einheit und Realität verbindet, kann nur aus jenem moralischen Geiste und Glauben hervorgehen, der in der Sokratisch-Platonischen, mehr aber noch in der christlichen Philosophie der herrschende war. Ohne diesen Führer, der sicher und unwandelbar den menschlichen Geist durch alle entgegenstehenden Schwierigkeiten und Hindernisse, durch die ewig wechselnden und nie sich gestaltenden Trugbilder, die dunkeln, verworrenen Irrsale irdischer Beschränkung zum lichtstrahlenden Ziele der Erkenntniß führt, gibt es kein Heil weder im Denken noch im Thun, weder im Wissen noch im Leben.[1] Er will daher vom Satz ausgehen, Gott ist die Liebe; nur dies könne die Schöpfung aus Nichts erklären. Die scholastische Philosophie stehe ganz allein da als die Periode der gefundenen Wahrheit.[2] Besonders im zweiten Bande, wo er sein System selbst darstellt, wird es klar, wie es, bei gänzlicher Verschiedenheit der Methode, dem Inhalte nach, dem dritten Standpunkt sehr nahe steht, oder eigentlich mit ihm zusammenfließt. So bricht die Glaubensphilosophie, die sich zwischen den kritischen und den transscendentalen Idealismus gelagert hatte, mit Macht schon hier, noch mehr bei Schleiermacher, aus dem letzteren Idealismus wieder heraus, nachdem der höchste Gipfel des Kriticismus, die Freiheit des Denkens, bei Fichte sie in dessen ursprünglichem Systeme nicht recht aufkommen ließ: Gefühl ist, als die unmittelbare Wahrnehmung des innern Geistes, die wahre Erkenntniß; sie beruht aber auf Hoffnung, Liebe und Glaube.[3] Je aus-

[1] Phil. Vorlesungen von 1804—1806, Bd. I., S. 226—227 (291).
[2] Ebendaselbst, S. 277, 473.
[3] Ebendaselbst, Bd. II., S. 45.

gelassener und subjectiver sich jene Freiheit des Denkens bei Schlegel gezeigt hatte, desto schroffer und schneller mußte sie, nach einem von ihm selber aufgestellten Daseinsgesetze, ins gerade Gegentheil überspringen, in die Abhängigkeit von einem, und zwar ganz objectiven, Glauben, in welchen sich die Subjectivität des eigenen Wollens und Denkens völlig gefangen gab. Auch bei den spätern Abzweigungen der neuesten Philosophie wird stets die Glaubensphilosophie, gleich jenen Schmarotzerpflanzen, um den kräftigen Zweig sich schlingen, um, so viel an ihr ist, den gesunden Saft desselben zu vergiften. Da nämlich der speculative Fortschritt eines solchen Systems nicht von der Hand zu weisen ist, die gemeine Verstandesansicht aber auch nicht aufgegeben sein will, so hilft jedesmal die Glaubensphilosophie durch ihr Auch der letzteren wieder aus der Verlegenheit.

C. Die allgemeinen Züge des dritten Schlegel'schen Standpunkts sind in den drei zuletzt gehaltenen Vorträgen anzutreffen, bei welchen wir, wegen ihrer ganz freien Methode, im Gegensatz zum zweiten Standpunkt, wo uns vornehmlich die Methode interessirte, nur auf den Inhalt werden zu sehen haben. Daß diese Philosophie aber eigentlich auf dem religiösen Standpunkt stehe, zeigt sogleich der Anfang der Vorrede zur Philosophie der Geschichte: Der nächste Gegenstand und die erste Aufgabe der Philosophie ist die Wiederherstellung des verlornen göttlichen Ebenbildes im Menschen, so weit dies nämlich die Wissenschaft angeht. Soll diese Wiederherstellung blos im innern Bewußtsein erkannt und verstanden werden, und auch wirklich geschehen, so ist dieses der eigentliche Inhalt der reinen Philosophie an sich.[1] Am Schluß der Vorrede gibt Schlegel auch das Verhältniß jener drei Vorlesungen an: 1) Die erste Erweckung oder Erregung des höheren Bewußtseins zur wahren Erkenntniß und Erkenntniß der Wahrheit ist in der Philosophie des Lebens versucht worden;

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. I., S. III.

2) die Wiederherstellung des ganzen Menschengeschlechts zu dem verlornen göttlichen Ebenbilde nach dem Stufengange der Gnade in den verschiedenen Weltaltern, von der anfangenden Offenbarung bis zum Mittelpunkte der Rettung und der Liebe und von diesem bis zur letzten Vollendung, historisch zu entwickeln, bildet den Gegenstand für die Philosophie der Geschichte; 3) die vollständige Wiederherstellung des Bewußtseins, nach dem dreifachen göttlichen Princip ganz ausgeführt, wird das dritte Werk, als Wissenschaft des lebendigen Denkens, auch im Gebiete des Glaubens und der Natur, umfassen. [1]

1. Die Philosophie des Lebens handelt zuerst von der Seele, Psychologie: dann von der göttlichen Ordnung, natürliche Theologie: und zeigt schließlich, wie sich dieselbe im Menschengeiste verwirklicht, angewandte Theologie. [2]

a. Die denkende Seele, als der lebendige Mittelpunkt des gesammten menschlichen Bewußtseins betrachtet, ist nur das innere Pulsiren des Denkens; sie ist die einfache Grundlage der Philosophie des Lebens, in welcher die Scheidewand zwischen der Philosophie und dem Leben von selbst wegfällt. Dreifach ist die Natur des Menschen; der aus Geist, Seele und Leib besteht; und vermöge dieses Vorzugs ist er allein in der Schöpfung mit dem göttlichen Ebenbilde bekleidet. Die liebende Seele ist der Mittelpunkt und die Grundlage des sittlichen Lebens; den Zwiespalt zwischen dem Endlichen und Unendlichen löst die wahre Begeisterung. Die Seele leiht die Sprache dem erkennenden Geiste zum Ausdruck seines Wissens, das daran gebunden ist. Die Sprache ist zusammengewachsen mit der Ueberlieferung, der heiligen sowohl als der geschichtlichen: und das Wort die ursprüngliche Wurzel alles dieses menschlichen Wissens. Die Erkenntniß von Gott, die wir haben können, ist nicht ein unbedingtes Vernunft-

---

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. I., S. IX — X.

[2] Philosophie des Lebens, Vorrede; S. 266—267; S. 475—476.

wissen, sondern ein bloßes Verstehen des Gegebenen, also eine Erfahrungswissenschaft und beruht auf der Offenbarung, die vierfach ist: im Gewissen, in der Natur, in der Schrift, und in der Weltgeschichte. Der Urheber der von Gott abtrünnigen; in sich selbst absoluten Vernunft ist der Gott widerstrebende Geist der Verneinung. Als das Gefühlsvermögen des Göttlichen ist die Seele die um das Göttliche mitwissende oder im Wissen desselben mitwirkende. Alles kann der Mensch wissen durch Gott, sobald Gott es will, nichts aber aus sich selbst. Nur so löst sich der Zwiespalt zwischen dem Innern und Aeußern im Wissen; ohne jenes positive Wissen würde es völlig unbegreiflich bleiben, wie jemals ein Fremdes von Außen in unser Ich hineinkommen könnte. Die Natur ist nichts Anderes, als die Stufenleiter der Auferstehung, welche aus dem Abgrunde des ewigen Todes Schritt vor Schritt hinaufführt zu dem Gipfel des Lichts. So wird auch die Naturwissenschaft mit der Erkenntniß Gottes und seiner Offenbarung ausgesöhnt. Für die Seele des Menschen, als den Gipfel und die Krone der irdischen Schöpfung, läßt sich ein ähnlicher Stufengang der Erhöhung bezeichnen. Von der einzigen Thatsache des so mannigfachen und vielgestaltigen Zwiespalts im menschlichen Bewußtsein könnte eine Darstellung der Philosophie recht gut ausgehen, um die Lösung in der Wiederherstellung des ursprünglichen harmonischen Bewußtseins zu suchen, die nur in Gott gefunden werden kann. In welcher Form also auch der Zwiespalt erscheine, immer soll er zur versöhnenden Ausgleichung geführt werden. Die todten Begriffe eines abstracten Verstandes, der dialektische Vernunftstreit, die blos subjective Auffassung der Gegenstände einer einseitig getäuschten Einbildungskraft und der absolute Eigenwille sind die Quellen des Irrthums, gegen die ein Heilmittel nur in der innigeren Verbindung der Seele mit Gott zu finden ist. Der Wille, insofern er aufhört, absolut zu sein, ist der eigentliche Gottessinn im Menschen; denn die Herablassung Gottes gegen den Menschen, die allen Glauben

übersteigt, hilft nichts ohne die innere Einwilligung und Zustimmung des Menschen in den Willen Gottes.[1] Hierin findet Schlegel dann die Befriedigung der Sehnsucht, und die Gnade Gottes. Er hat den Glauben, aber nicht den Jacobi'schen, sondern den Glauben an den objectiven Inhalt der Religion zum Principe der Wahrheit gemacht;[2] und das ist es eben, wodurch er den philosophischen Standpunkt gänzlich verläßt. Zugleich fällt er in eine Frostigkeit, Mattigkeit und Plattheit, die den nothwendigen Contrast zu der Gluth und dem kühnen Fluge des ironischen Ich in der Lucinde bildet, während in dem mittlern Standpunkt der angeflogene Firniß einer speculativen Methode jene Mängel noch verdeckt.

b. Gott ist der Urheber der göttlichen Ordnung, diese nicht er selbst.[3] Die schlechte Verstandes-Kategorie von Grund und Begründetem, Ursache und Wirkung, die Fichte mit so feinem Takte verbannte, bringt Schlegel, in directem Widerspruche gegen die Fichte'sche Aeußerung, in die Begriffsbestimmung Gottes wieder herein.

α. Was erstens die Darstellung der göttlichen Ordnung in der Natur betrifft, so bemerkt Schlegel, daß wir nicht mehr einen ganz reinen und unverdorbenen Gottestext in dem Buche der Natur vor uns haben, wie er ursprünglich aus den Händen des Schöpfers hervorging: Der Weg der Rückkehr aus dem jetzigen herabgesunkenen Zustande ist die göttliche Ordnung in der Natur, bis die Zeit gekommen ist, wo Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde einrichten wird.[4]

β. In dem Reiche der Wahrheit beobachtet die göttliche Ordnung denselben Stufengang der natürlichen Entwickelung des

---

[1] Philosophie des Lebens, S. 15, 30, 60, 25, 137; 28, 51, 63, 82, 85, 83—84, 90; 98, 138, 127, 139; 131, 134, 136, 141, 148—152.

[2] Ebendaselbst, S. 158—160.

[3] Ebendaselbst, S. 83.

[4] Ebendaselbst, S. 173, 176, 182.

Bewußtseins in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts. Die erste Offenbarung im Anfange ist, so wie es auch am Ende wieder sein wird, eine volle Erleuchtung des Geistes gewesen, die aber bald wieder verfinstert worden. Der vierfache Zwiespalt: zwischen dem Wissen und dem Glauben, dann im Glauben selbst, und wieder zwischen dem Glauben und dem Leben, und endlich zwischen dem an die Stelle des weggeschobenen Glaubens eingetretenen neuen Wissen und dem Leben, liegt noch jetzt als das unaufgelöste Problem des Lebens und der Zeit vor uns. Und wer sollte es wohl lösen können, als Gott allein? Dem in unserer Zeit herannahenden allgemeinen Seelenfrieden, der mit dem vollendeten Sieg der göttlichen Offenbarung eintreten wird, muß auch begreiflicher Weise ein sehr gewaltsamer Kampf um die göttliche Wahrheit, der letzte in seiner Art, vorangehen; und einen solchen haben wir auch in unserem Zeitalter auf eine Weise sich entwickeln sehen, wie dies noch in keiner früheren Weltperiode geschehen war. [1]

γ. Endlich spricht Schlegel von der göttlichen Ordnung in der Menschengeschichte und in dem Staatenverhältniß, wobei auch er sich auf Schillers Worte, „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht," bezieht. Während Kant und Fichte, Rousseau folgend, die Staatsgewalt auf den Vertrag der Einzelnen gründen, führt Schlegel alle Obrigkeit und Gewalt der Könige auf Gott zurück. Der oberste Staatsbeherrscher ist der Verweser der göttlichen Gerechtigkeit, ein Bevollmächtigter des Weltgerichts, der nur Gott verantwortlich ist. Die ganze Weltgeschichte ist nur ein fortgehender Kampf zwischen dem reinigenden Feuer der göttlichen Strafgerichte und dem in der zwiefachen Gestalt der Anarchie und des Despotismus immer von neuem sich regenden politischen Lügengeiste. [2]

[1] Phil. des Lebens, S. 199, 202, 209, 213—214, 219, 223—224.
[2] Ebendaselbst, S. 225, 234, 237—238, 242.

c. Schlegel beschreibt nun, wie der göttliche Geist der Wahrheit, als das innere Licht, sich in seiner Anwendung auf das menschliche Bewußtsein in der Philosophie, und auf das Leben und den Staat offenbare und entwickele.

α. Die Philosophie des Lebens ist eine wahre Gottesphilosophie, denn Gott ist das höchste Leben; sie ist eine angewandte Theologie, insofern sie die Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, auf die Gegenstände der endlichen Wissenschaften anwendet. Die näheren Bestimmungen des positiven Glaubens, woran sie nichts zu bestimmen hat, braucht die Philosophie nicht. Andemonstriren läßt sich einmal Gott den Menschen nicht, sondern nur aus dem Leben und aus eigener Erfahrung erlernen und ergreifen. Der Zwiespalt zwischen dem Glauben und dem Wissen liegt in einer fehlerhaften Auffassung und Form. Was ist denn der Glaube an sich genommen, als das Aufnehmen der göttlichen und göttlich mitgetheilten Wahrheit in der Seele? Und das Wissen, als das Ergreifen eben dieser göttlichen Wahrheit mit dem Geiste? Im Erkennen und ihrem gemeinsamen Gegenstande, Gott, sind sie wesentlich Eins. Es ist ein unmittelbares Empfinden und Wissen eines Höheren, ein unmittelbares Gewißsein.[1] So vornehm Schlegel auch gegen die vorhergehende Philosophie thut, so blickt doch der Kantische und Jacobi'sche Standpunkt durch seine katholische Philosophie überall hindurch.

β. Was das Verhältniß der Wahrheit und der Wissenschaft zum Leben betrifft, so läßt sich nur auf praktischem Wege, durch die Anwendung des Geistes auf die Wirklichkeit, und seine reelle Darstellung, die höchste Stufe des Wissens erreichen und die Wahrheit einer Idee vollkommen bewähren. Die Schönheit, welche der Gegenstand der Kunst ist, bildet nur die andere bildliche Seite derselben Einen ewigen Wahrheit. Die Auflösung des allgemeinen Problems des menschlichen Daseins liegt darin, daß

---

[1] Philosophie des Lebens, S. 261—264, 266, 270—273, 304—305.

das unbegreifliche x der unermeßlichen Gottheit als der ewige λόγος zugleich lebendig und in der Menſchheit wirklich geworden oder geweſen iſt, und ſolches auch wirklich und wahrhaft noch iſt. Der Glaube an dieſe Thatſache iſt der erſte Ring in der geiſtigen Lebenskette, welcher die Menſchheit zuſammenhält. [1]

γ. Er bildet auch die göttliche Grundlage des Staats und deſſen geheiligten Charakter. Die dreierlei Gewalten, die eine göttliche Grundlage haben, ſind: die väterliche, die prieſterliche und die königliche; die letzte, als die ſtärkſte, umfaßt die ganze Wirklichkeit des öffentlichen Lebens. Der liebevolle Vater, der fromme Prieſter und der gerechte König ſind alle Drei Stellvertreter Gottes: der letzte zugleich der bevollmächtigte Executor der göttlichen Gerechtigkeit; und dies iſt ihre repräſentative Macht und Würde. Wenn es aber auch ausgemacht wäre, daß das Volk ebenſo wie das unſichtbare Weſen der Gottheit repräſentirt werden müßte und könnte, ſo würde es auf dem Wege der Wahl nur atomiſtiſch zerfallen, und als elementariſche Maſſe zerſtören, indem die auf ſolche Weiſe Gewählten nur Repräſentanten des eben herrſchenden Zeitgeiſtes in ſeiner unruhigen Bewegung wären; nur in den organiſchen Gliedern des Ganzen, den einzelnen Ständen und Corporationen, ſind die wahren Volksrepräſentanten zu ſuchen. Der Staat, als die organiſch geordnete Form des öffentlichen Lebens, welcher das Göttliche als Geſetz in die Wirklichkeit einführt, ruht auf der Religion. Die wahre Theokratie iſt eine von Zeit zu Zeit hervortretende unmittelbare Kraft und Gewalt Gottes im Laufe der Weltgeſchichte. Die wahre Theokratie der Wiſſenſchaft beruht auf der göttlichen Vollendung des menſchlichen Bewußtſeins, wodurch auch die Wiederherſtellung des göttlichen Ebenbildes im Menſchen erwirkt wird. Erſt mit der Vollendung des Menſchen kann der Tod beſiegt werden, und jene Theokratie und göttliche Wiederherſtellung der

[1] Philoſophie des Lebens, S. 325—326, 354; 359, 382—383.

Natur eintreten, nach welcher dann auch in ihr Alles unsterblich werden, und dadurch die Harmonie der ganzen Schöpfung vollendet sein wird. [1] Gott ist nach Schlegel also wirklich objectiv, nicht blos, wie im Fichte'schen Progresse ins Unendliche, nie realisirt und in die Subjectivität eingeschlossen. Die absolute Theokratie in allen menschlichen Verhältnissen wird selbst als eine nicht gar ferne Zukunft prophezeit. Schlegel schließt aber die freie Subjectivität so sehr dabei aus, daß er für's Religiöse sich einem der Philosophie ganz feindlichen Principe gefangen gibt: und dabei im Politischen, gleichsam als officieller Verfechter absolutistischer Grundsätze, ephemere Ansichten politischer Zeitungsblätter zum zweiten Stützpunkte seiner Philosophie, in Ermangelung eines besseren, zu machen sucht.

2. Die systematische Verwirklichung jener Theokratie stellt die Philosophie der Geschichte dar. Hier spricht Schlegel zuerst von dem Menschengeschlechte in der Urwelt, dann geht er alle einzelnen welthistorischen Völker mit Ausnahme der christlichen durch, welche den dritten Abschnitt der Betrachtung ausmachen. [2] Indessen nennt er auch die einfache Religion der ersten Menschen und großen Heiligen der Urwelt, da doch die wahre Religion ursprünglich nur Eine gewesen sein könne, Christenthum: so daß sich ein Faden von Christenthum und von wahrer Gotteserkenntniß in allem Heidenthum und den verschiedenen Mysterien desselben immer noch sichtbar hindurchschlinge; [3] — eine vorher von Schelling in seinen späteren Werken aufgestellte Behauptung.

a. Das Menschengeschlecht ist in der Urgeschichte von Gott ausgegangen, als dem Ersten; die Natur muß als das Zweite angesehen werden. Der wilde Naturstand des Menschen darf überall und immer nur als ein Zustand der Ausartung und

---

[1] Philosophie des Lebens, S. 384, 388, 394—395; 443—444; 461—462, 471—472, 477; 481—482.

[2] Philosophie der Geschichte, Bd. I., Vorrede, S. VII—IX.

[3] Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes, S. 278.

Verwilderung, mithin nicht als das Erste in der Geschichte betrachtet werden. Der von Gott anfangende Mensch hatte eine unmittelbare und anschauende Erkenntniß Gottes in der Natur und der Natur in Gott. Diese Naturoffenbarung ist die erste und älteste, dem Menschen auf die Erde mitgegebene. Der Mensch war frei erschaffen, es lagen zwei Wege vor ihm: er konnte zwischen der einen oder der andern Richtung wählen, der in die Höhe oder auch der in die niedere Tiefe. Wäre er dem ersten ihm von Gott eingebornen und vorgezeichneten Worte treu geblieben, so würde er, obwohl auch dann frei, wie die seligen Geister, immer nur Einen Willen gehabt haben. Seitdem aber der Zwiespalt in den Menschen getreten war, gibt es nun zweierlei Willen in ihm, einen göttlichen Willen und einen natürlichen. Die Umwandlung des niedern irdisch natürlichen in den höheren göttlichen Willen bleibt die Aufgabe fürs Menschengeschlecht. Dadurch daß der Mensch das ewige Gesetz der göttlichen Ordnung verließ, gerieth er sogleich in die Gewalt und Botmäßigkeit der Natur. Die nächste Folge aus dem innern Zwiespalt im Bewußtsein und Leben des Menschen war die Zertheilung des Menschengeschlechts in eine Mehrheit von Nationen und die damit zusammenhangende Verschiedenheit der Sprachen; die Natur wurde unverständlich, fremd und erschreckend. Diese erste welthistorische Thatsache macht den Inhalt der ganzen Urgeschichte aus. Von der einen Seite zeigt die Urwelt ein Geschlecht Gott suchender, friedliebender, in patriarchalischer Einfalt und Sitte lang lebender Menschen: auf der andern Seite einen Riesenstamm von gewaltthätig starken, frevelhaft übermüthigen vermeintlichen Göttersöhnen. Der Kampf dieser zwei, den göttlichen und natürlichen Willen repräsentirenden Urvölker ist der wesentliche Inhalt der ganzen Urgeschichte, bis, da die Entartung und Verwilderung immer zunimmt, nach der göttlichen Gerechtigkeit, die große Vertilgung eines so ganz entarteten Menschengeschlechts in der allgemeinen Fluth herbeigeführt wird. Dieser Zwiespalt, der in der Menschheit liegt, bildet die

Grundlage aller Geschichte.[1] Schon in dieser Annahme eines vollkommenen Urzustandes liegt die absolute Geistlosigkeit des Schlegel'schen Standpunkts. Denn wenn das, was das Ansich, die Bestimmung und der Zweck des Menschengeistes ist, schon als eine unmittelbar vorhandene Voraussetzung desselben angesehen wird, so kann er nicht durch eigene Thätigkeit, d. h. auf freie Weise, in diesen Zustand gelangen; er ist ihm also gegeben, und somit etwas ganz Aeußerliches. Fichte, der in seinen ursprünglichen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten noch das ganz Richtige ausgesprochen, ließ sich seitdem verleiten, dieser mehrfach hingestellten Ansicht gleichfalls beizutreten; und auch bei Schelling werden wir sie in einer der späteren Wendungen seiner Denkungsweise wieder finden.

b. Die Aufgabe des zweiten Abschnitts ist, den jedem der Hauptvölker des Alterthums zugemessenen Antheil an der göttlichen Wahrheit oder das ihnen verliehene Maß und Erbtheil der höhern Erkenntniß, nebst der beigemischten menschlichen Ausartung oder Verirrung, näher zu bestimmen und zu entwickeln; womit dann zugleich die Charakteristik des innern Worts, als worin das eigentliche unterscheidende Merkmal und geistige Wesen des Menschen und der Menschheit besteht, verbunden ist: um, wie sich dieses bei einem jeden derselben verschiedenartig gestaltet und eigenthümlich entwickelt hat, in ihrer Sprache, Schrift und Sage, Geschichte, Kunst und Wissenschaft, in ihrem Glauben, Leben und Denken, mit den wesentlichsten Grundzügen nachzuweisen.[2] Das Einzelne leistet aber durchaus nicht, was man hiernach erwarten konnte, indem weder das immer weitere Entfernen von der Vollendung der Urzeit noch auch ein Stufengang der Erhebung und Wiederherstellung des Menschen bemerklich gemacht wird: wie auch die Charakterschilderungen der Völker im Ganzen

---

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. I., S. 39—40 (Philosophie des Lebens, S. 329—330), 41—44, 49, 53—57, 67.

[2] Ebendaselbst, S. 82.

fahl sind, und sich selten übers Empirische erheben. Da Schlegel bei den Indiern die deutlichsten Spuren des Urzustandes wiederfinden will, so zieht er ihre Mythologie der griechischen bei weitem vor.[1] Oft wird die Charakteristik spielend. Denn während in der Urwelt die vier Vermögen des Geistes als die in Eins zusammenwirkende, noch ungetheilte Seele behauptet werden, so schreibt er, nach der allgemeinen Zersplitterung des ganzen Bewußtseins in der ersten Weltperiode, den Chinesen die Vernunft, den Indiern die Phantasie, den Aegyptiern den Verstand, den Juden den Willen als das vorherrschende Element zu, und findet diese Auffassung des jüdischen Volkes dadurch gerechtfertigt, daß der Wille das Erkenntniß-Organ für die göttlichen Dinge im Menschen sei: Die übrigen Völker blicken rückwärts in alter Erinnerung von dem glücklichen ehemaligen Zustande, die Hebräer vorwärts in Sehnsucht nach Erlösung. Ihnen, als dem prophetischen Volke, ist also die zweite Offenbarung, als das verbindende Mittelglied zwischen der ersten göttlichen Offenbarung im Anfange, und der vollen Entfaltung in der neuern Zeit geworden.[2] In den Persern will er dann einerseits eine Vermittelung dieser vier Völker erkennen, obgleich sie andererseits, dadurch daß sie den Griechen, Römern und Napoleon in der Welteroberung das Beispiel gegeben, das Verderben an ihrem Theile immer mehr befördert haben.[3]

Die Perser machen also den Anfang einer zweiten Weltperiode, zu welcher Schlegel auch noch die Griechen und Römer rechnet. In den heiligen Ueberlieferungen der Völker der ersten Zeit will er die deutlichsten Spuren einer dem Menschengeschlecht ursprünglich verliehenen ewigen Wahrheit erkennen, die verloren gegangen, und im spätern Heidenthum durch den beigemischten Irrthum aller Art verfälscht, durch die zahllosen hinzugefügten Dichtungen ganz verdeckt und verdunkelt sei. Doch gesteht er

---

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. I., S. 143.
[2] Ebendaselbst, S. 156—174, 178.
[3] Ebendaselbst, S. 174—175.

andererseits zu: Daß bei jeder der in der zweiten Weltperiode weltherrschend gewordenen Nationen eine höhere geistige oder sittliche Kraft sichtbar hervortritt, die sich schon in den gebildeten Sitten der alten Perser kund gibt, und woran sich dann eine edle Begeisterung des kriegerischen Ruhms und der Vaterlandsliebe so leicht anschließen konnte. Die Kraft des erfinderischen Genie's in den Wissenschaften und in der Kunst des Schönen wird niemand den Griechen absprechen, oder ihnen den Vorrang darin so leicht streitig machen können: so wie die Römer hinwiederum in der Charakterstärke und der moralischen Kraft des Willens, in dem gegenseitigen Kampf der Völker und des Staats, den andern porantreten. Während die Völker der ältesten Periode mehrentheils in einem völlig abgeschlossenen Zustande blieben, ist das charakteristische Merkmal der zweiten Periode, daß ein näherer Zusammenhang, ein gegenseitiger Einfluß, lebendiger Verkehr und vielfache Wechselwirkung zwischen mehreren Nationen, ja in dem gesammten Völkerkreise und der ganzen damaligen civilisirten Welt, zugleich mit den ersten großen Eroberungen eintritt. [1] — Anderwärts will Schlegel, sein obiges Schema weiter anheftend, bei den Griechen den Verstand, bei den Römern die Willenskraft, im Mittelalter die Phantasie und in der modernen Zeit die Vernunft überwiegend finden. [2]

c. Die geistige Bedeutung und der unterscheidende Charakter des letzten Weltalters ist in dem Lichte zu finden, welches aus dem alten Erbtheil der Wahrheit in der göttlichen Offenbarung und aus der neuen Kraft der Liebe in der Religion des Erlösers mit dem Fortgange der Zeiten immer heller und stärker hervortritt, und endlich nicht blos den Staat und die Wissenschaft, sondern auch das ganze Leben christlich gestalten und neu umwandeln soll. [3] Den Beginn der sich regenden weltlichen Freiheit

---

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. I., S. 240—244, 251—252.
[2] Phil. Vorlesungen, insbesondere über Phil. der Sprache, S. 146.
[3] Philosophie der Geschichte, Bd. II., S. 5.

und des Kampfes gegen die geistliche Macht, bei den Hohenstaufen und Gibellinen, sieht dann Schlegel als den Wendepunkt vom Guten zum Bösen, als den Keim des Zwiespalts und der Zerrüttung in der Christenheit an, der wie eine selbstständige Naturkraft und ein zerstörendes Weltgesetz Alles in feindselige Verwirrung aus einander riß. [1] Jede weitere Entwickelung des spätern Mittelalters, z. B. die Ausbildung der Scholastik als Wissenschaft, wird als Rückschritt betrachtet: die spätern Mönchsorden aber, vornehmlich die Jesuiten, als die Arznei gegen das einbrechende Verderben. [2] Die große, furchtbare Katastrophe endlich, bis zu welcher das Menschengeschlecht kommen mußte, um den größten Kampf mit dem antichristlichen Principe, als der vollendeten Weltherrschaft des Bösen, bestehen zu können, soll — die Reformation sein: die gänzliche Losreißung von der historischen Ueberlieferung, worin besonders das Fehlerhafte und Verderbliche dieses ganzen Beginnens sich ankündigte, und der feste Halt eines innern Religionskerns verloren ging, indem mit dem Priesterthum auch der Glaube an das Geheimniß fiel. [3]

Als Ausgang der Geschichte prophezeit Schlegel, daß in der endlichen Wiedervereinigung und Rückkehr zu dem katholischen Mittelpunkt und ewigen Ursprunge die allgemeine Anerkennung und vollkommene Bestätigung der Wahrheit werde gefunden werden. [4] Er klagt, daß auch in die katholischen Staaten der Geist des Protestantismus, d. h. das Element der umwälzenden Neuerung, und zwar mit viel mehr Gefahr und größeren Erschütterungen eingedrungen: und hält es für ungleich besser, daß, im Kampf auf Leben und Tod, er rein ausgeschieden und abgetrennt werde, als wenn bei unterdrückter Krisis der Krankheitsstoff auf die innern Theile zurückfalle. [5] Schlegel will also im Protestan-

---

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. II., S. 122, 148—150.
[2] Ebendaselbst, S. 162—163; 174, 209—210.
[3] Ebendaselbst, S. 176, 180, 186, 198, 202—204.
[4] Ebendaselbst, S. 208.
[5] Ebendaselbst, S. 218—221.

tismus, als dessen letzte gefährlichste Ausgeburt er die französische Revolution bezeichnet,[1] das Princip der Freiheit des Gedankens vernichten und in die Objectivität einer blos äußerlich gegebenen Wahrheit versenken. Als Momente einer wahrhaft göttlichen, nicht menschlichen Reformation dieses antichristlichen Staatsgeistes, wie Schlegel sich ausdrückt, scheut er sich nicht, neben die französische Restauration auch die Wiederherstellung des Jesuitenordens zu stellen. Mit dem Eintritt der göttlichen Reformation, meint er, würde die bisherige menschliche schon von selbst verschwinden.[2] Schlegel kann es nicht ertragen, daß der Geist aus sich selbst die Wahrheit erzeuge: Die Behauptung der Wahrheit gegen die Irrthümer des Zeitgeistes kann nur dann einen dauernd glücklichen Erfolg gewinnen, wenn das göttliche Positive, in welchem Gebiet es auch sein mag, als ein Lebendiges erkannt und aufgefaßt und mit der vollen Kraft des geistigen Lebens hingestellt wird.[3] Er triumphirt über die Bekehrung Schellings und Anderer,[4] zu einer Zeit, als jener sie noch nicht öffentlich ausgesprochen; und man muß bekennen, daß wir diese Bekehrungen (auch innerhalb des Lutherthums) theilweise dem Schlegel'schen Wirken zuzuschreiben haben. Schlegel sagt am Schlusse: „In den letzten Jahrhunderten, wo der Zwiespalt über die Liebe siegt, bleibt uns, als der letzte Leitfaden in dem Labyrinth der Geschichte, nur die historische Hoffnung übrig;" und das ist die ganze Theodicee, die er der Uebermacht des „Fürsten dieser Welt" in unseren Zeiten entgegenzusetzen vermag.[5] Die endliche Besiegung des Antichrists und die Wiederbringung aller Dinge in dieser Zeitlichkeit ist das ganz Richtige der Schlegel'schen Ansicht. Kant, Herder, Fichte in seinem neu umgebildeten Systeme deuten

---

[1] Philosophie der Geschichte, Bd. II., S. 257 flg.
[2] Ebendaselbst, S. 274, 286, 259, 276, 306.
[3] Ebendaselbst, S. 301.
[4] Ebendaselbst, S. 320.
[5] Ebendaselbst, S. 324 (70. 331).

alle auf diesen neuen Himmel und diese neue Erde, und deren baldige Verwirklichung. Nur tritt bei Schlegel das ganz Verkehrte ein, daß er zu dem Ende ins zwölfte Jahrhundert zurückkehren und sich darin festrennen will, statt daß die Andern diese Wiedergeburt mit mehr Grund nach vorwärts suchen.

3. Der Gegenstand der Philosophie ist das Ganze des innern Lebens; sie ist die lebendige Wissenschaft des Lebens, um das Räthsel des Daseins zu entziffern, — die einer unbekannten Liebe entgegenstrebende Vermuthung. Die einzige Voraussetzung des innern Lebens, deren diese Philosophie bedarf, ist die Ironie der Liebe, welche aus dem Gefühl der Endlichkeit und der eigenen Beschränkung, und dem scheinbaren Widerspruch dieses Gefühls mit der in jeder wahren Liebe mit eingeschlossenen Idee eines Unendlichen entspringt. (In Dresden, wo Schlegel diese Vorlesungen hielt, in diesem Herzen des protestantischen Deutschlands und in der Nähe des Schauplatzes seines früheren Standpunkts, konnte er seine neue Lebensphilosophie nicht auskramen, ohne pro forma wenigstens an die alte Ansicht anzuknüpfen.) Die Philosophie des Lebens ist also eine innere geistige Erfahrungswissenschaft, die auf Thatsachen einer höheren Ordnung beruht. Die eigenthümliche Aufgabe der Philosophie ist zunächst blos, den Widerstreit und innern Zwiespalt der verschiedenen Geistesvermögen vollständig aufzufassen: demnächst aber, auf die Punkte aufmerksam zu machen und hinzuweisen, von welchen aus die Wege der Rückkehr zu der verlornen ursprünglichen Harmonie in unserm Innern gefunden werden könnten. Immer bemüht, den wandelbaren Proteus des eigenen Selbst zu fassen, kann unser ohne andern Leitfaden sinnendes und suchendes Ich oft über diese innern Räthsel des Daseins in ein seltsames Erstaunen gerathen, manchmal auch wohl von einer leisen Furcht ergriffen werden, niemals aber vermag es, ganz allein und blos aus sich selbst, den Gegenstand seiner Sehnsucht und den Ausgang aus dem eigenen Gedankenlabyrinth solcher

tragischen Verblendung zu finden und mit sich selbst in Harmonie zu kommen. [1]

Da der Zweck dieser Vorlesungen ist, das realisirte Resultat der Weltgeschichte darzustellen, so schließen sie sich genau den vorhergehenden an. Indem ferner diese Wiederherstellung das lebendig vollständige Bewußtsein umfaßt, so weist Schlegel sie in allen Momenten desselben: in der Sprache, dem Gedächtniß, der Kunst und dem Denken selber nach, — Philosophie der Sprache; im Glauben und Wissen, — Philosophie der Offenbarung; die Naturphilosophie endlich lehrt die Bedeutung der Natur aus dem Verständniß des Ganzen, und die Bestimmung des Menschen nach der höchsten Erkenntniß. Doch sind diese von ihm selber vorläufig angegebenen Theile bei der Ausarbeitung nicht immer streng geschieden geblieben: wie er denn ausdrücklich bemerkt, daß die Philosophie der Sprache auch noch in den beiden andern Theilen zur Anwendung komme, und zwar in einem höhern Sinne. [2]

a. Philosophie der Sprache. Das ganze System der Sprachen oder die gesammte Sprachenwelt ist nur der äußerlich sichtbar gewordene Abdruck und treue Spiegel des Bewußtseins und innern Denkvermögens. Die verschiedenen Epochen in der ältesten Sprachproduction bilden eben so viele Bildungsstufen in dem Entwickelungsgange des menschlichen Geistes: und die Sprache überhaupt ist gleichsam das gemeinsame Gedächtniß und große Erinnerungsorgan des ganzen Menschengeschlechts. Der von der ewigen Liebe erschaffenen menschlichen Seele ist ein Antheil an dem Urquell der ewigen Liebe zugetheilt oder angeboren, — eine höhere Mitgabe von Jenseits, die dann natürlich erst mit dem vollen Erwachen und der deutlichen Entwickelung des übrigen Bewußtseins mit erweckt werden, und der Seele auf diese

---

[1] Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Phil. der Sprache, S. 13—14, 63—64, 25—26, 59.

[2] Ebendaselbst, S. 315.

Weise nicht anders, als in der Form einer Erinnerung dieser ewigen Liebe erscheinen kann. Diese Erinnerung ist nicht eine Erinnerung von Ehemals, sondern von Ewigkeit. Gewöhnlich oder wenigstens sehr oft wird die Ewigkeit so erklärt und verstanden, als sei es blos das gänzliche Aufhören, die vollkommene Abwesenheit oder die unbedingte Verneinung aller Zeit; dann würde darin aber zugleich auch die gänzliche Verneinung des Lebens und alles lebendigen Daseins liegen, und es würde nichts übrig bleiben, als der nichtige Begriff eines durchaus leeren Seins oder des eigentlichen Nichts. Die Ewigkeit ist vielmehr die volle, vollständig allumfassende, vollendet vollkommene Zeit, die nämlich nicht blos nach Außen unendliche, nämlich ohne Anfang und Ende fortlaufend immerwährende, sondern auch innerlich unendliche, wo also in der unendlich lebendigen, durchaus lichten Gegenwart, und in dem seligen Gefühl derselben die ganze Vergangenheit und auch die ganze Zukunft ebenso lebendig, ebenso klar und hell, ja ebenso gegenwärtig ist, als die Gegenwart selbst. Diese selige Zeit ist nichts, als der innere Pulsschlag des Lebens in der ohne Anfang und Ende fortlaufenden Ewigkeit: die gefangene, gefesselte Zeit nichts Anderes, als die durch den Geist der absoluten Verneinung in Unordnung gebrachte Ewigkeit, wo die starre Gegenwart allein hervorragt, Alles despotisch beherrscht, die Vergangenheit in die Nacht des Todes versenkt ist und die Zukunft in trüber Dämmerung ungewiß hin und her schwebt. Verbindungspunkte, in denen sich Zeit und Ewigkeit gegenseitig durchdringen, sind die wahre Kunst und höhere Poesie, als die transscendentale Erinnerung der ewigen Liebe im menschlichen Geiste, die reine Sehnsucht nach dem Unendlichen und die wahre Begeisterung des Göttlichen. Diese ewigen Grundgefühle in der menschlichen Brust sind die innere Hieroglyphenschrift und gemeinsame Ursprache der Seele, deren einzelne Accorde noch in unserer Brust wiedertönen.[1]

[1] Philosophische Vorlesungen, insbesondere u. s. f., S. 85, 93—95, 98, 102, 106—107, 115—116, 123, 126, 128, 132, 129.

b. Religionsphilosophie. Das in diesem vollständigen Begriff des Bewußtseins mitgegebene Gefühl der reinen Liebe ist nun durch die Krisis des Zweifels zu einem bestimmten Urtheil der innern Gewißheit und festen Entscheidung hindurchzuführen. Dem Verstande aber muß der Zweifel vorzüglich zugeschrieben werden; und dies ist der eigenthümliche Ort desselben in dem menschlichen Bewußtsein. Das innere Gefühl ist dagegen dieser fruchtbar volle Mittelpunkt in dem ganzen sonst getheilten und zerrissenen Bewußtsein, wo die einzelnen Regungen aller andern isolirten Kräfte sich begegnen, zu einem neuen Leben einander durchdringen und harmonisch vereinigen. In der Steigerung des geistigen Gefühls zur besonnensten Klarheit besteht die Urtheilskraft; das Urtheil ist also ein intelligentes Gefühl der richtigen Unterscheidung.[1] Hier neigt sich Schlegel zur Jacobi'schen Schule (besonders zu Fries) hin, die auch in der Verknüpfung des Gefühls und der Reflexion den höchsten Standpunkt finden wollte. Er fährt fort: Gott soll den Schlußstein des ganzen menschlichen Bewußtseins bilden. Nun ist aber Gott außer und über dem menschlichen Bewußtsein. Von uns erfaßt und lebendig wirksam gemacht, ist die Idee der Gottheit ein Gedanke, der zugleich Gefühl ist. Die ewigen Grundgefühle des Göttlichen im Menschen sind die geistigen Vocale in jener höheren Sprache und innern Erkenntniß. — Dies nennt Schlegel nun den Glauben: und hält dessen objective, inhaltsvolle Bedeutung der von Jacobi aufgestellten ganz subjectiven und leeren ausdrücklich entgegen. Dessen „Surrogatglauben der Vernunft" beschuldigt er dann auch mit vollem Bewußtsein des Rationalismus, der „zur Hinterthür unter der Maske des Glaubens wieder hereingeschlichen" sei. Auch ihm aber ist Gefühl Alles, die volle Mitte des innern Lebens, der Punkt, von dem die Philosophie ausgeht, und zu

[1] Philosophische Vorlesungen, insbesondere u. s. f., S. 134, 290—291, 151—152, 158—159.

welchem sie immer wieder zurückkehrt: die Quintessenz des Bewußtseins, das wesentliche Fünfte zu den vier entgegenstehenden Endpunkten eines innerlich zertheilten Daseins. [1] Die Glaubens- und Gefühlsphilosophie ist in der That der bequemste Rückzug, den es gibt, nach einmal eingesehener Unzulänglichkeit des eigenen Standpunkts. Auch wird sie, wenngleich auf eine edlere Weise, nicht nur die übrigen Repräsentanten der Fichte'schen Schule, sondern sogar ihren Urheber selbst ergreifen. Dies sich vielfach wiederholende Phänomen des Aufgebens der eigenen Ansichten, welchem doch gewiß ein langer Kampf der Eigenliebe vorhergehen mußte, ist der beste Beweis, wie viel schneller jetzt die Gedankenentwickelung fortschreitet, und dies unstäte Treiben uns um desto eher dem absoluten Ziele entgegenführt. Es ist nichts dagegen einzuwenden, als die Bedingung und den Inhalt selbst der Philosophie jene Rückkehr zum wahren vollständigen Bewußtsein anzusehen; [2] nur mußte diese Rückkehr nicht zu einem bloßen Gefühle und dessen Begeisterung herabgesetzt, sondern im speculativen Denken bewerkstelligt werden. Das ganz subjective Bedürfniß, sich einem äußerlich Gegebenen anzuschließen, an einen objectiven Glauben sich anzuklammern, nachdem alle Hältniß im innern Gemüthe zusammengebrochen, wird hier durchaus willkürlich Philosophie, und noch dazu des Lebens, genannt, [3] — da es vielmehr als das völlige Absterben jeder lebendigen Philosophie bezeichnet werden müßte.

c. Naturphilosophie. Die Natur ist nichts Anderes, als eine Offenbarung Gottes und seiner ewigen Liebe, eine sichtbare Entfaltung seiner verborgenen innern Herrlichkeit im äußern materiellen Stoff. Nach diesem Standpunkt allein ist uns das Ganze der Natur durchaus klar und sinnvoll befriedigend für das Gefühl nicht nur, sondern auch für den forschenden Verstand.

---

[1] Phil. Vorl., insbesondere u. s. f., S. 163—165, 176—179, 209.
[2] Ebendaselbst, S. 219—220.
[3] Ebendaselbst, S. 231.

Die Schrift und die Natur sind nach dieser Ansicht nur zwei sich gegenseitig erklärende und ergänzende Hälften an dem von beiden Seiten beschriebenen Buche Gottes; [1] — was auch schon Hamann und andere Mystiker in unsern Tagen (Friedrich von Meyer) einem solchen des Mittelalters, dem Raimund von Sabunde, nachgeredet. Das Resultat der Schlegel'schen Lebensphilosophie hat dann wohl ein speculatives Ansehen: Das wahre Wissen (das lebendige Denken eines Wirklichen) besteht darin, daß man die Dinge so erkennt, nicht wie sie äußerlich erscheinen, sondern wie sie an sich sind; und diese innere Wesenheit der Dinge wird von Demjenigen begriffen oder verstanden, der sie so wahrnimmt, wie sie aus Gott hervorgegangen sind und in ihm bestehen. Das wahre Wissen ist also ein Herausfühlen der latenten Allgegenwart Gottes aus den Gegenständen, wodurch zugleich das innere, wahre Wesen derselben ergriffen wird. [2] Nur dies wäre zu fragen, warum und vor wem Gott sich, wie der sündige Adam, zu verbergen hätte. Wie konnte die auf Thatsachen höherer Ordnung gegründete Lebensphilosophie die schlechteste und todteste Kategorie der empirischen Physik auf die göttliche Allgegenwart übertragen und dies für lebendige Erkenntniß ausgeben wollen!

II. Friedrich Schleiermacher.

Das Ich, welches am Anfang dieser Richtung des transscendentalen Idealismus sich zum Absoluten erhoben hatte, wird jetzt zu einem bloßen Modus des absolut Objectiven. Zugleich ist der absolute Inhalt dieses objectiven Glaubens und dieses Glaubens an ein Objectives nur im fühlenden und urtheilenden Subjecte gegeben. Das Ich modificirt also den absoluten Inhalt durch seine eigenthümliche Weltanschauung, indem er in einem

---

[1] Philosophische Vorlesungen, insbesondere u. s. f., S. 255.

[2] Ebendaselbst, S. 300 (307).

Jeden anders erscheint. Das Ich ist so einerseits das Richtige, in Vergleichung zu dem festen Objectiven: andererseits das Absolute selbst, da es keinen höheren Richter der Wahrheit über sich erkennt, sondern ihr Kriterium an seiner Eigenthümlichkeit besitzt. Dieser ungeheure Widerspruch der absoluten Objectivitätslehre des Schlegel'schen Glaubens und der Ichheitslehre des subjectiven Idealismus Fichte's in Eins zusammengebunden, ist der Standpunkt des Schleiermacher'schen Philosophirens.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher wurde zu Breslau den 21. November 1768 geboren. Er erhielt seine erste wissenschaftliche Bildung auf dem Pädagogium der Brüdergemeinde in Niesky. Von der Aufnahme in diese religiöse Gemeinschaft, wenn er gleich später (1787) aus derselben trat, ist ihm das tiefe religiöse Gefühl, was ihn bis an das Ende seines Lebens begleitete, geblieben. „Frömmigkeit" (sagt er von sich selbst) „war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte." [1] Seine theologischen Studien machte er anfänglich auf dem Seminar der Brüdergemeinde zu Barby; und als er aufhörte, Mitglied derselben zu sein, bezog er die Universität Halle, wo er in der Theologie Nösselt und Knapp, in der Philosophie Eberhard, und in der Philologie Wolf hörte. Nach vollendeten Studien wurde er Erzieher bei dem Grafen Dohna auf Finkenstein in Preußen, und trat dann zu Berlin in das Schullehrerseminar, welches Gedike damals leitete. Im Jahre 1794 wurde er ordinirt, und zuerst Hülfsprediger in Landsberg an der Warte, von 1796—1802 aber Prediger am Charité-Hause zu Berlin. Hier verband er sich mit Friedrich Schlegel und dessen Bruder durch

[1] Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (4. Aufl., 1831): S. 10.

Beiträge zum Athenäum: und mit dem ersten zu einer gemeinschaftlichen Uebersetzung des Plato. Schlegel zog sich zwar bald von diesem Unternehmen zurück, nachdem er schon fünf Bogen hatte drucken lassen; es blieb ihm aber die ganz eigenthümliche Vorliebe zur Platonischen Philosophie, die auch Schleiermachern stets beseelte, weil Beide darin Anklänge an eine christliche Glaubensphilosophie zu finden meinten. Im Jahre 1802 wurde Schleiermacher Hofprediger in Stolpe: und, nachdem er bald darauf einen Ruf an die Universität Würzburg abgelehnt hatte, noch in demselben Jahre zum Universitätsprediger und Professor der Theologie und Philosophie in Halle ernannt, wo er während einiger Jahre theologische Encyklopädie las, exegetische und dogmatische Vorlesungen hielt, und auch philosophische Sittenlehre vortrug.

Als nach dem Krieg von 1806, durch die Abtretung Halle's, diese Universität für eine Zeit lang aufgelöst wurde, schlug Schleiermacher seinen beständigen Wohnsitz in Berlin auf, wurde hier im Jahre 1809 Prediger an der Dreifaltigkeitskirche, und verheirathete sich. An der neu errichteten Universität Berlin, deren Gründung er (wie Fichte) durch seine Schrift: „Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende", 1808, betrieb, wurde er zum Professor der Theologie ernannt. Ein freier Vortrag, dem der verwickeltste Periodenbau stets gelang, und eine Dialektik zu Gebote stand, die den Gegenstand nach allen Seiten hin beleuchtete und auflöste, zeichnete ihn hier besonders aus. Von 1810—1814 nahm er Antheil an den Arbeiten für den öffentlichen Unterricht im Ministerium des Innern. Im Jahre 1811 wurde er Mitglied der Akademie der Wissenschaften und 1814 Secretair der philosophischen Klasse, entsagte jedoch später den Ansprüchen, Philosoph zu sein, und beschränkte sich auf Theologie, bei Gelegenheit eines Artikels in der Augsburger allgemeinen Zeitung, der im Schoße der Akademie selbst lange Discussionen, und wohl auch die Vereinigung ihrer vier Klassen in zwei

veranlaßte, und in welchem es unter Anderem hieß, daß von den drei Mitgliedern, aus denen die philosophische Klasse bestand, zwei (Ancillon und Schleiermacher) wohl nur Dilettanten wären, und der dritte (der Stifter der historischen Juristenschule) sich selber wundern müsse, wie er dahinein gekommen sei. Der Ruf und der Einfluß, den Schleiermacher als akademischer Lehrer hatte, war sehr ausgebreitet, obgleich er eigentlich keine Schule bilden konnte, was auch seinem philosophischen Principe durchaus entgegen gewesen wäre. „Wie wir damals als Jünglinge," schreibt er an Gustav von Brinkmann in der Zueignung der dritten Ausgabe der Reden über die Religion, „nicht gern wollten eines Einzelnen Schüler sein, sondern alle Richtungen der Zeit auf unsere Weise aufnehmen, und dieses Buch, wie meine andern frühern schriftstellerischen Erzeugnisse, weder an eine Schule sich anschließen wollte, noch auch geeignet war eine eigene zu stiften: so bin ich auch in meiner unmittelbaren Wirksamkeit auf die Jugend demselbigen Sinne treu geblieben, und habe mir, nicht verlangend, daß die Söhne schlechter sein sollten als die Väter, nie ein anderes Ziel vorgesetzt, als durch Darstellung meiner eigenen Denkart auch nur Eigenthümlichkeit zu wecken und zu beleben." [1] So wollte er in Sokratischer Weise durch Ironie und Dialektik [2] mehr anregen als belehren, wie denn auch seine Vorlesungen oft nur ein negatives Resultat, gleich einem Platonischen Dialoge, zu haben schienen. Da aber sein Zweck nicht, wie der des Sokrates war, die allgemeine Idee des Wissens zu erzeugen, sondern nur eigenthümliche Auffassungsweisen derselben: so ist, statt daß aus der Sokratischen Denkart alle späteren griechischen Schulen hervorgingen, Schleiermachers wissenschaftlicher Einfluß, nach seinem Tode fast in nichts zerfallen, und der Antheil des gelehrten Publicums an der Herausgabe seines Nachlasses auch nur

[1] Reden über die Religion, S. IX (Vergleiche: Der christliche Glaube, 2. Ausgabe, Bd. I., S. V).

[2] Vergl. Reden über die Religion, S. 37 und 45.

gering, da Eigenthümlichkeit, wenn es auch die große Schleiermachers ist, nur, so lange sie lebendig wirkt, ergreifen kann. Er will keiner Schule angehören. Das Princip der Eigenthümlichkeit ist aber nur eine, wenn auch noch so eigenthümliche, Wendung der Fichte'schen Ichheitslehre; und Schleiermacher gehört also doch, wie jeder, er mag wollen oder nicht, einer Schule an, wenn er sich selbst von der Ehre ausschließt, eine gestiftet zu haben. Er starb am 12. Februar 1834 an einer Lungen- und Unterleibsentzündung, die er im Eifer für seine amtliche Thätigkeit sich zugezogen hatte. Die klare Besonnenheit, welche ihn sein ganzes Leben hindurch begleitete, verließ ihn auch im Tode nicht; er starb, nach Genuß und Austheilung des Abendmahls an seine Nächsten, mit den Worten, „In diesem Glauben sterbe ich," nicht nur mit dem Himmel versöhnt, sondern auch nach genauster Anordnung seiner irdischen Angelegenheiten. Er wurde am 15. Februar, unter der allgemeinsten Theilnahme der ganzen Stadt, die in so vielfacher Beziehung in seinen Wirkungskreis hineingezogen war, auf dem neuen Kirchhofe vor dem Halle'schen Thore beerdigt.

Die erste bedeutende Schrift Schleiermachers erschien anonym, wie auch viele der spätern; doch ist jene die einzige, zu der er sich auch in der Folge nie bekannt, offenbar wegen ihres Inhalts und seiner bürgerlichen Stellung. Diese Schrift, „Vertraute Briefe über die Lucinde," ist zuerst im Athenäum, und bald darauf 1800 selbstständig erschienen. Carl Gutzkow hat sie nach Schleiermachers Tode 1835 von Neuem herausgegeben. Außer einigen äußeren Kennzeichen der Autorschaft, indem sich der Verfasser mehrmals Friedrich nennen läßt,[1] und Schleiermacher damals in der engsten Verbindung mit dem Verfasser des Romans stand, ist wohl der beste innerliche Beweis seiner Autorschaft der ganz eigenthümliche, unverkennbare Styl derselben, der ganze Vortrag

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde (1835), S. 101, 105 u. f. f.

und die Denkweise, endlich die zergliedernde Dialektik, wie sie sich besonders in der Beilage zum dritten Briefe („Versuch über die Schamhaftigkeit," S. 46—68) findet. Der Standpunkt dieses Buchs, das sich selbst (S. 3) „Variationen über das große Thema der Lucinde" nennt, geht um ein Beträchtliches noch weiter, als der der Lucinde selbst, obgleich ich nicht gerade, wie Hegel,[1] das Hervorheben der sinnlichen Liebe im Gegensatz zur Ehe, wenn es auch mit mehr Methode und Absicht, als selbst in der Lucinde aufgestellt ist, für die Haupttendenz des Buches ansehen kann. Der im Romane nur angedeutete philosophische Standpunkt ist in den Briefen mit klarem Bewußtsein ausgesprochen, und an die Stelle der sich selbst genügenden Sehnsucht ausdrücklich ihre Erfüllung und volle Befriedigung getreten. Das Ich bleibt nicht in der Ironie stehen, jede That zu verschmähen, sondern erreicht seine Unendlichkeit, und zwar als Unendlichkeit eines particularen, eigenthümlichen Ichs in der Liebe. In ihr sind die höchsten Gegensätze des Sinnlichsten und Geistigsten versöhnt: sie daher das Göttlichste, und zwar als eigenthümliche Einheit eigenthümlicher Iche. Diese eigenthümliche That des Ich ist also selbst das Absolute, welches so erst durch die Liebe hervorgebracht wird.

Doch bald erhob sich Schleiermacher von diesem ästhetischen Standpunkte zu dem eigentlich metaphysischen, indem er nun nicht mehr in einer äußeren That des Ich, sondern in der innern Entfaltung seines Wesens, in dem Verhältnisse desselben zum Universum, und in der Art und Weise, wie es dieses theoretisch erfaßte, die Eigenthümlichkeit desselben nachzuweisen suchte. Diesen Standpunkt repräsentiren die Schriften: „Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern," zuerst erschienen 1799, (zweite Auflage 1806, dritte 1822, vierte 1831); um dieselbe Zeit (1800) schrieb Schleiermacher seine „Monologen. Eine Neujahrs-

[1] Werke, Bd. VIII., §. 164, S. 227—229.

gabe" (zweite Aufl. 1810, dritte 1822, vierte 1829); und mehrere Jahre später, 1806, die dritte in diesen Cyklus gehörige Schrift: „Die Weihnachtsfeier. Ein Gespräch" (zweite Ausgabe 1826). Diese drei Schriften sind es besonders, durch die Schleiermacher mächtig in die Entwickelung der Geschichte der Philosophie eingegriffen, und in denen sein philosophisches Princip in der Anwendung auf Theologie auch am Unverhülltesten sich darstellt.

Das letzte Stadium der Schleiermacher'schen Lehre ist dann die Uebertragung dieses Princips auch auf die übrigen Wissenschaften, besonders die Ethik und Dogmatik. Wir können dies seinen wissenschaftlichen Standpunkt überhaupt nennen, während im zweiten die religiöse Seite überwog. Die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" gab er 1803 heraus, und später wurden sie nochmals aufgelegt. „Der christliche Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt," in zwei Bänden, erschien zuerst 1821, die zweite Ausgabe 1830—1831. Endlich gehört hierher der von Professor Alexander Schweizer aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse 1835 herausgegebene „Entwurf eines Systems der Sittenlehre." In derselben Weise sollen auch seine übrigen Berliner Vorlesungen über Dialektik, Psychologie, Pädagogik, Politik, Aesthetik u. s. f., wie die theologischen, seinen auf dem Sterbebette gemachten Bestimmungen gemäß, durch mehrere seiner Anhänger herausgegeben werden. Hier kommt er, nachdem das Ich, das im ästhetischen Standpunkt ein subjectives Absolutes war, im religiösen mit dem objectiven Absoluten in Berührung getreten ist, zu der Einsicht, daß das Ich, wenn es in seiner beschränkten Eigenthümlichkeit aus dem Gefühle herausgeht, unfähig sei, das Absolute, wissenschaftlich wenigstens, auf positive Weise, durchs Denken, zu erkennen, sondern es nur negativ oder blos auf mythische Weise zu fassen vermöge. So bahnt er dem Novalis den Weg, der, um die philosophische Erkenntniß zu retten, zur Ertödtung des particularen Ich auffordert.

A. Die Briefe über die Lucinde kündigen zunächst eine völlig neue Lebensansicht, eine Umwälzung der ganzen bisherigen Denkungsweise an, und nennen diejenigen, welche stets beim Alten und Hergebrachten bleiben wollen, die Unverständigen, denen Schleiermacher ironisch auch das Werkchen zueignet: Sobald etwas unter uns dem Bessern Platz gemacht hat, bereitet Ihr es für Euch zu einer ewig dauernden Mumie, und bewahrt es als ein heiliges Palladium. Vorzüglich aber habt Ihr, in Absicht der Liebe, eine Constitution zu vertheidigen, an der Jahrhunderte gearbeitet haben, die die reifste Frucht ist von dem schönen Bunde der Barberei und der Verkünstelung, und der schon so viel Leben und Gedeihen geopfert ist. Die Liebe soll auferstehen, ihre zerstückten Glieder soll ein neues Leben vereinigen und beseelen, daß sie froh und frei herrsche im Gemüth der Menschen und in ihren Werken, und die leeren Schatten vermeinter Tugenden verdränge.[1] Um also die neue Zeit und das neue Leben herbeizuführen, ermahnt er Jeden, der einmal in der Opposition sei und sein müsse — (er selbst trat erst nach der Juli-Revolution, durch seinen bekannten Brief in einem Pariser Journale, dem Messager des Chambres, feierlich aus derselben heraus), — ohne Rücksicht darauf zu nehmen, was das Herrschende und das Gedrückte ist in der Welt, sein Leben hinzustellen, bei allem innern Ernst und hoher Würde scherzend mit den Elementen der Unvernunft, wie dieses ernste, würdige und tugendhafte Werk (eben die Lucinde) thut.[2]

Sodann wird das Princip der Eigenthümlichkeit in sein klarstes, vollstes Licht gesetzt, und die Geschlechtsliebe als deren vollendetste Ausprägung angesehen: Du weißt, wie ich scheu und bedächtig und ehrerbietig mit Allem umgehe, was sich mir als ein eigen gebildetes Wesen ankündigt, sei es ein Mensch

---

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 6, 8—9.

[2] Ebendaselbst, S. 10 (Reden über die Religion, S. 304), 19.

oder ein Gedanke oder ein gebildetes Werk, und wie lange und unersättlich ich in der Anschauung verweile. [1] Der Verfasser schreibt seiner Schwester, auch Frauen müßten das Buch, wo die Liebe bis in ihre innersten Mysterien aufgesucht werde, lesen, und auf Veranlassung desselben mit Männern oder vor Männern über diese Empfindungen reden können: Wie wollt Ihr denn das hindern, daß ein Mann sich nicht Vorstellungen davon mache, wie diese und jene im Zustande des Liebens wohl sein, und wie Alles, was dazu gehört, sich in jeder eigenthümlich gestalten möge? Ihr müßtet vielmehr zuerst aufhören, eigenthümlich zu sein, damit man nicht in Versuchung geriethe, Eure Eigenthümlichkeit in der Liebe auch aufsuchen zu wollen. Es ist wohl etwas sehr Unfruchtbares, wenn Frauen unter einander von der Liebe reden. Aber Männer und Frauen müssen unter einander davon reden; und da man dabei nicht von der Liebe dieses oder jenes wirklichen Menschen ausgehen darf, die man nie ganz zu kennen glauben soll — (die Eigenthümlichkeit ist auch das quantitativ Unendliche) —, so gibt es ja nichts Schöneres dazu, als die wahren und klaren Darstellungen eines begeisterten Dichters, an deren Ansicht sich auf eine natürliche Weise die eigenthümliche Vorstellungsart eines Jeden ankrystallisirt. [2] Das ausschließliche Vorrecht der Liebe wird daher geschildert als die vollkommene Symmetrie des Eigenthümlichen, und das beständige Zusammentreffen zweier Individualitäten im Heiligsten und Schönsten von jedem Punkte aus. [3]

Indem endlich so in der Liebe zwei Eigenthümlichkeiten ganz in Eins zusammengehen, so ist damit die Schranke der Eigenthümlichkeit überschritten. Die wahre Unendlichkeit wird also nur in der Liebe gefunden. Wenn wir, schreibt dem Verfasser seine Geliebte, unser Sinnen und Denken und Handeln

---

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 1—2.
[2] Ebendaselbst, S. 20—21, 26—28, 30.
[3] Ebendaselbst, S. 125.

bis in seinen geheimsten Sitz verfolgen, und überall aufs Neue die unendliche Uebereinstimmung unserer Geister antreffen, daß Du entzückt ausrufst: sind wir denn mehr als Ein Wesen, Leonore? dann durchglüht uns auch gewiß am stärksten und göttlichsten das heilige Feuer der Liebe, und dann feierten wir am liebsten ihre höchsten Mysterien. Und wenn Du an meine Brust gelehnt, alle Deine Freude an mir und alle Deine Sehnsucht nach dem schönen Leben, das wir im Auge haben, in der unmittelbaren Nähe meines Herzens aushauchst: dann fühlen wir auch Beide am tiefsten, wie einzig wir sind durch und durch, und mich durchzuckt, wie ein göttlicher Blitz, der mich fast verzehrt, eine unendliche, zusammenhangende Reihe von gleichen Gedanken und Gefühlen, die vom höchsten Himmel bis in den Mittelpunkt der Erde reicht, und mir Vergangenheit und Zukunft, und Dich und mich, und Alles erleuchtet und erklärt.[1] So kann in der Liebe das ganze Leben, die ganze Menschheit mit ihren unendlichen Geheimnissen angeschaut werden; und aus ihr sollen alle übrigen bürgerlichen Verhältnisse neu gestaltet hervorgehen, nur müssen zu dem Ende die bisherigen Formen weggeworfen werden.[2] Auch im geistigen Sinne werden daher die Menschen durch die Liebe erst gemacht.[3]

Als Inhalt der Liebe wird die Verknüpfung der Gegensätze des Sinnlichen und Geistigen behauptet: Das Sinnliche erhält durch seine innige Verwebung in das Geistige ganz neue Eigenschaften, und wird über alle Gefahr des Abstumpfens und Veraltens hinausgehoben,[4] — da doch vielmehr in der Ehe der Trieb zu verschwinden bestimmt ist. Diese Verknüpfung befriedigt dann die alte Sehnsucht, und wird einen Genuß gewähren, den nichts vorher zu verleihen vermochte: Hier hast Du die Liebe

---

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 108—109.
[2] Ebendaselbst, S. 101, 37—38, 135—139.
[3] Ebendaselbst, S. 117.
[4] Ebendaselbst, S. 39.

schritt gegen die in den verschiedenen Standpunkten Schlegels theils noch nach Befriedigung ringende, theils ihrer Freiheit gänzlich beraubte Sehnsucht sehr wohl bemerkbar. Doch läßt auch hier manchmal ein trüber Augenblick der Reflexion Raum, daß die Befriedigung noch nicht vollständig sei; und Schleiermacher bleibt insofern auch dem Standpunkt der Subjectivität, aus dem er hergekommen, noch getreu. Wenn die gänzliche Einheit der Leiber nämlich zum vollständigen Durchdringen der Geister nothwendig ist, so ist dieses Ziel nie ganz erreicht; denn jene bleiben doch immer auch getrennt. Nichts Göttliches (heißt es) kann ohne Entweihung in seine Elemente von Geist und Fleisch, Willkür und Natur zerlegt werden. Darum sind es eben wahre und echte Mysterien, weil die Personen nicht anders können, als sie so zerlegen, und sie also niemals sehen, wie sie *sind*.[1] Liebe Geliebte, ruft daher Schleiermacher aus, Vollendung ist auch für die Liebe nur im Tode.[2] Das Höchste kann also nicht in dieser praktischen Verwirklichung der Liebe gefunden werden, sondern, wenn geistige Vollendung vorhanden sein soll, so muß sie in die innere Beschaulichkeit des Subjects fallen; und diese innere Welt, die das Individuum sich erbaut, ist das wahrhaft und einzig Objective, der seiner Liebe allein vollkommen würdige Gegenstand.

B. In diesem *theologisch-metaphysischen Standpunkte* nimmt die Liebe also *zunächst* einen höheren Schwung. Wie Faust von der Verzweifelung an allem bisherigen Wissen sich in die Tiefen der Sinnlichkeit und der Liebe stürzt, um daran endlich die Anschauung und Erkenntniß des Universums sich zu erringen: so geht dieses Philosophiren von der Liebe der Geliebten zur Liebe des Universums über, mit dem es sich nun ebenso identisch fühlt. Mit der unwankenden Zuversicht des Glaubens

---

[1] Vertraute Briefe über die Lucinde, S. 41.

[2] Ebendaselbst, S. 131.

wird die objective Gestaltung des Universums als das Göttliche verehrt in den Reden über die Religion, die Ancillon daher einmal gegen mich, als ich mich derselben mit Wärme annahm, etwas hart die Mystik des Atheismus nannte. Die objective Seite der Glaubensphilosophie Jacobi's hat darin ihre höchste Potenzirung erreicht, und Schleiermacher selbst gesteht, wie unendlich viel er ihm verdanke. [1] Indem jedoch die Anschauung des Universums durch die Eigenthümlichkeiten der Individuen in jedem anders modificirt ist, diese ganz subjective Auffassung aber dennoch das Höchste bleiben soll: so kehrt zweitens die Liebe wieder in sich selbst zurück, und ihr Gegenstand wird allein die geistige Eigenthümlichkeit jedes Subjects. So verwandelt die Liebe einer fremden Eigenthümlichkeit oder des Universums sich in die egoistische Liebe der eigenen Eigenthümlichkeit; und die Objectivität, welche diese Liebe des Ich sich giebt, ist nicht mehr die praktische des wirklichen Liebens, noch die Expansion des Gefühls zu einer theoretischen Anschauung des Weltalls, sondern nur die Rede, das ganz ideelle Aussprechen seiner Particularität. Eine Particularität ist aber nicht ohne die andere, und da jede in sich absolut ist, so ist der Gottesdienst dieser Gemeinde nur die gegenseitige Mittheilung ihrer eigenthümlichen Vortrefflichkeit, und das Hegen und Pflegen derselben im Gespräche; — die Monologen. Die unendliche Zersplitterung und Atomistik der Iche wird damit als das Höchste gesetzt. Da diese Mannigfaltigkeit aber ebenso nur etwas Beiherspielendes ist, so werden die vielen Iche drittens auch auf das Eine Ich wieder zurückgeführt, jedes der vielen ist eins, jedes also, was das andere, eine unsagbare Eigenthümlichkeit. Sie müssen ihre besondere, nichtige Eigenthümlichkeit also in die ganz allgemeine, und somit göttliche Eigenthümlichkeit des Einen Ich versenken, in welchem sie ihr Wesen und wahrhaftes Ansich erkennen, das ihnen in der Liebe zur Geliebten, zum Universum

[1] Reden über die Religion (1831), S. IX.

oder zu sich selber noch entschlüpfte. Dies ist die Tendenz der Weihnachtsfeier.

1. Reden über die Religion. Der mit der ersten Herausgabe der Dogmatik zusammenfallenden dritten Auflage dieser Reden hat Schleiermacher für jede Rede Erläuterungen oder Anmerkungen hinzugefügt, die hier indessen selten zur Berücksichtigung kommen können, da sie meistentheils nur die scharf ausgesprochenen Behauptungen der Reden mildern, abstumpfen, und in einen billigen Vergleich und Abkommen herunterziehen, die einer dritten Entwickelungsperiode Schleiermachers angehören, worin auch der bisher mehr in den Hintergrund gerückte Kriticismus Kants wieder vollständig hereingebrochen ist, indem er darin die positive Darstellung des Göttlichen, die er auch schon vorher nur im Gefühle nachweist, noch ausdrücklicher in der begreifenden Erkenntniß läugnet. Schleiermacher hatte später Scheu, wie vor einer Jugendsünde, das Speculative in einem allerdings sogenannten pantheistischen Gewande, das eben oft dem Atheismus gleichgesetzt wird, mit solcher Kraft der Begeisterung und Flusse der Rede hingestellt zu haben. Seine Abbitten erscheinen in Form einer Vorbeugung von Misverständnissen; und oft kann nur vermittelst sehr gezwungener Interpretation, meist durch die Ausrede, das Gesagte sei blos eine rhetorische Wendung, die Dämpfung (oder vielmehr Verflachung) des Sinns gegen die ursprüngliche Klarheit desselben nur einigermaßen plausibel gemacht werden. Und da er hiermit selbst gegen eine Sinnesänderung protestirt, der Sinn und Geist der früheren Schriften aber zu klar am Tage liegt, um misverstanden werden zu können, so möchte man geneigt sein, etwaige Abweichungen von demselben in den spätern Schriften auch vielmehr nur als Verhüllungen und mildere Ausdrücke einer und derselben unendlich kühnen und echt speculativen Ansicht zu betrachten, die er nur nicht mehr mit dem jugendlichen Muthe aufrecht zu erhalten wagte, mit welchem er sie allererst vorgebracht hatte.

Die Identität des Sinnlichen und Geistigen, welche in der Liebe unmittelbar gegeben war, findet sich im Verhältniß des subjectiven Geistes zum äußern Leben zerrissen, und Schleiermacher spricht gegen Brinkmann als den Zweck dieser Schrift aus: Jene Harmonie mit der Welt in uns hervorzurufen, welche unser inneres Gefühl uns weissagend zum Ziel setzte und welche das Leben nach allen Seiten immer vollkommener ausdrücken soll.[1] Diese unbedingte innigste Vereinigung des Innern des Ich selbst, und alles Aeußern, der Masse, des Stoffs oder Elements ist ihm das Gebiet des Individuellen, des in sich Vollendeten.[2] Jenen Gegensatz nimmt er aber in der ersten Rede, „Rechtfertigung," mit echt dialektischem Bewußtsein, in einer viel allgemeineren Bedeutung: Die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz hat sich selbst genöthigt, ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Thätigkeiten zusammenzuschmelzen. Jedes Leben ist also Spiel entgegengesetzter Kräfte und eigenthümliche Vereinigung derselben. Auch die menschliche Seele hat ihr Bestehen in zwei entgegengesetzten Trieben: 1) sich als Besonderes hinzustellen und Alles in ihr eigenes Wesen einsaugend aufzulösen; 2) die Sehnsucht, hingebend sich selbst in einem Größeren aufzulösen, und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen, also das in Allen gleiche Dasein, oder das Eine in Allem und Alles in Einem zu suchen. Das erste Bestreben, von dem entgegenstehenden zu wenig durchdrungen, gewinnt die Gestalt unersättlicher Sinnlichkeit und Selbstsucht. Die vom andern Triebe zu gewaltig ergriffen, können auch das Leben der Welt nicht erkennen, noch bildend darin wirken und etwas eigenthümlich gestalten; sondern in ein gewinnloses Spiel mit leeren Begriffen löst sich ihre Thätigkeit auf, und sie hassen die Erscheinung. (Ein Gegensatz, dem ähnlich, der im Platonischen Philebus vorkommt.)

---

[1] Reden über die Religion, S. v.

[2] Ebendaselbst, S. 163.

Es ist eine Täuschung, das Unendliche gerade außerhalb des Endlichen, das Geistige und Höhere außerhalb des Irdischen und Sinnlichen zu suchen. So werdet Ihr, indem Ihr jedes überall wiederfindet, und es nicht anders erkennen könnt als im Verhältniß zu seinem Gegensatze, bald alles Einzelne und Abgesonderte verlieren und das Universum gefunden haben. [1]

Damit Beides in der Seele sich auf fruchtbare Weise durchdringe, sendet die Gottheit zu allen Zeiten hie und da Einige aus, als Dollmetscher der Gottheit und ihrer Werke, und Mittler, um diese entgegengesetzten Thätigkeiten zu vermählen, die Helden des Menschengeschlechts. Ein solcher Priester des Höchsten stellt das Himmlische und Ewige dar als einen Gegenstand des Genusses und der Vereinigung, entzündet die Liebe dazu und das Gefühl der Begeisterung. Brennte erst in Allen dies heilige Feuer, dann könnte solch' Mittleramt aufhören. Jetzt sind diese Priester sparsam in der Menschheit vertheilt. Nur einzeln (nicht in Systemen) bei jenen Entladungen himmlischer Gefühle, wenn das heilige Feuer ausströmen muß aus dem überfüllten Gemüth, pflegt der gewaltige Donner ihrer Rede gehört zu werden, welcher verkündigt, daß die Gottheit sich durch sie offenbart. [2] Ein solcher zu sein, spricht Schleiermacher als seinen Beruf aus; zu dem er gewaltsam hingezogen werde. Wegen dieser vermittelnden Natur des Buchs sei er auch von den Ungläubigen für einen Schwärmer, Herrnhuter und Mystiker, von den Abergläubigen aber, die in der Knechtschaft des Buchstabens sich befinden, für einen Ungläubigen, Spinozisten und Atheisten gehalten worden; und mit Recht triumphirt er über diesen doppelten Misverstand, der in der That ein Zeichen innerer Gediegenheit und Gedankentiefe ist. [3] Der Gegensatz in seiner Allgemeinheit als Geist und Welt aufgefaßt, und seine Versöhnung, welche Schleiermacher auch als

---

[1] Reden über die Religion, S. 4—8, 149—150, 164.
[2] Ebendaselbst, S. 6—9, 20.
[3] Ebendaselbst, S. 10, VII—VIII, XII—XIII.

die Aufgabe der Philosophie angibt, ist ein echt speculativer Gedanke. Auf diese Weise hat er der einseitigen Eigenthümlichkeit sogar ihren höheren Gegensatz entgegengestellt, die ansichseiende Identität alles Particularen, und damit jene dieser unterworfen: Eingerissen ist die ängstliche Scheidewand. Alles außer dem Menschen ist nur ein Anderes in ihm; Alles ist der Widerschein seines Geistes, so wie sein Geist der Abdruck von Allem ist. [1]

a. Das Wesen der Religion. Das religiöse Leben bilden jene frommen Erhebungen des Gemüthes vorzüglich, in welchen alle andern Euch sonst bekannten Thätigkeiten zurückgedrängt oder fast aufgehoben sind, und die ganze Seele aufgelöst in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen und ihrer Gemeinschaft mit ihm. Ich fordere also, daß Ihr Euer Augenmerk nur auf die inneren Erregungen und Stimmungen richtet, auf welche alle Aeußerungen und Thaten gottbegeisterter Menschen hindeuten. Die Betrachtung des Frommen ist nur das unmittelbare Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in Allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion. Wahre Religion ist Sinn (erste und zweite Ausgabe: Empfindung) und Geschmack für das Unendliche. Und so ist sie freilich ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott, habend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem. Aber ein Wissen und Erkennen ist sie nicht. Wer aber einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, bethört sich selbst; Alle wenigstens, welche Religion haben, kennen nur Eine. Der Fromme spürt nur in Allem dasselbige, nämlich das Handeln aus Gott, die Wirksamkeit Gottes

[1] Reden über die Religion, S. 167—168.

in den Menschen: die ewige Einheit der Vernunft und Natur, sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in ihm lebt; er bestimmt das Wesen und die Grenzen des Endlichen nur aus dem Unendlichen, damit es in diesen Grenzen selbst unendlich sei. [1]

So prophezeit Schleiermacher den Untergang der aus der absoluten Einheit herausgetretenen Fichte'schen Subjectivitätslehre, worin das Bewußtsein sich nur in sich verhauset, und ahnet den objectiven Idealismus Schellings, indem er zugleich den Geist Spinoza's und dessen Realismus heraufbeschwört: Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe: in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war er, und voll heiligen Geistes. — Wenn die Philosophen werden religiös sein, und Gott suchen, wie Spinoza, und die Künstler fromm sein, und Christum lieben, wie Novalis, dann wird die große Auferstehung gefeiert werden für beide Welten. [2]

Das innerste Heiligthum des Lebens ist das ursprüngliche Verhältniß des Gefühls und der Anschauung, woraus allein ihr Einssein und ihre Trennung zu verstehen ist. Je bestimmter Ihr ein Bild von irgend einem Gegenstand zeichnet und Ihr auf diese Weise der Gegenstand werdet, um desto mehr verliert Ihr Euch selbst; je mehr umgekehrt Eure Erregung und das Befangensein in der Einwirkung des Gegenstandes auf Euch wächst, und Ihr, versunken in Euch selbst, nur einen eigenthümlichen Gehalt Eures Seins betrachtet, um desto bleicher und unkenntlicher wird jene Gestalt. Weil Ihr aber das Ueberwiegen

---

[1] Reden über die Religion, S. 18, 21, 42—43, 46 (122), 23, 47

[2] Ebendaselbst, S. 47—48. — Der letzte Satz ist erst, nach Novalis Tode, in der zweiten Ausgabe hinzugekommen (S. 123).

und Zurücktreten derselben, die Anschauung und das Gefühl, in seinem Werden verfolgen könnt: so ist Beides in dem ersten Momente, der Euch entgangen, ursprünglich Ein und dasselbe. Da also ein Streben für sich zu bestehen (die Empfindung, die Einheit des Selbstbewußtseins), und ein Streben in das Ganze zurückzugehen (die Anschauung) zugleich sind, so ist Euer ganzes Leben ein solches im Ganzen seiendes Für-sich-sein. Ihr werdet Sinn, und das Ganze wird Gegenstand. Und dieses Ineinandergeflossen- und Einsgewordensein von Sinn und Gegenstand, ehe noch Jedes an seinen Ort zurückkehrt, und der Gegenstand, wieder losgerissen vom Sinn, Euch zur Anschauung wird, und Ihr selbst, wieder losgerissen vom Gegenstand, Euch zum Gefühl werdet: dies Frühere ist es, was ich meine. Dieser Moment ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern, die unmittelbare heilige Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt, Ihr seid in diesem Augenblick ihre Seele; denn Ihr fühlt, wenn gleich nur durch einen ihrer Theile, doch alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie Euer eigenes. Nur aus solcher ersten Empfängniß erwächst jede religiöse Erregung. Das Durchdringen des Daseins in diesem unmittelbaren Verein löset sich auf, sobald das Bewußtsein wird. [1] Hier beginnt der Abweg — wenn wir bisher dem Redner mit Vergnügen und Bewunderung folgen konnten —, nicht in der Entwickelung des speculativen Bewußtseins, sondern nur im flüchtigen Moment des unmittelbaren, bewußtlosen Wissens oder Glaubens, oder wie man es nennen möge, diese ursprüngliche Einheit beider getrennten Glieder der Wahrheit gefunden zu haben; was er dann, wie Schlegel, nach Plato, eine außerzeitliche Erinnerung nennt. Doch ist, wie in der Jacobi'schen Schule, das Gefühl nicht mehr das Ganze,

[1] Reden über die Religion, S. 48—51.

Alleinige, sondern die Reflexion, das Vorstellen (denn das ist doch hier die Anschauung) steht, wie auch bei Fichte, als der andere Terminus, dem Gefühle gegenüber; und Beide sollen mit einander vermittelt werden, eine Vermittelung, die Schleiermacher Wissen nennt, als das beide Gegensätze unter sich Begreifende. [1]

Zum Wissen selbst bildet das Handeln einen neuen Gegensatz, und doch sind Beide unzertrennlich. Denn Ihr könnt (im Handeln) Euer Dasein den Gegenständen nur einprägen, inwiefern Ihr ein Bestimmtes seid; also gebt Ihr nur zurück, was in Euch ist gebildet worden durch jene ursprünglichen Acte des gemeinschaftlichen Seins. Und ebenso kann auch, was sie in Euch hineinbilden (in Eurem Wissen), nur ein Solches sein. Das Gefühl, als die dritte Reihe zum wissenschaftlichen und sittlichen Leben, bildet das religiöse; und so ist denn das Hauptwort meiner Rede gesprochen. Es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer sie deute auf einen krankhaften, verderbten Zustand des Lebens. Euer (wie die Erläuterungen der dritten Ausgabe hinzusetzen, „in der höchsten Richtung aufgeregtes," also nicht mehr jedes gesunde) Gefühl, insofern es Euer und des All gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern Ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in Euch, vermittelt durch das Wirken der Welt auf Euch, — dies ist Eure Frömmigkeit. Im Gegentheil Begriffe und Grundsätze, alle und jede durchaus, sind der Religion an sich fremd. [2] Hierauf ist zu erwidern, daß vielmehr bestimmte religiöse Empfindungen erst aus bestimmten Begriffen und Grundsätzen hervorgehen; und jenachdem diese bei den verschiedenen Völkern verschieden sind, sind es auch jene. Schleiermacher behauptet dagegen, daß zwar, wenn wir als Fühlende uns selbst Gegenstand werden und unser Gefühl betrachten,

---

[1] Reden über die Religion, S. 52.

[2] Ebendaselbst, S. 52—54 (125).

das Erzeugniß unserer Betrachtung, die allgemeine Beschreibung unseres Gefühls, seinem Wesen nach, religiöser Grundsatz, und die Beschreibung jedes einzelnen darin hervortretenden Gefühls religiöser Begriff — Dogmen — genannt werden könne. Diese seien aber ein von Außen angelerntes Wesen, wenn sie nicht eben die Reflexion sind über des Menschen eignes Gefühl; und auf keinen Fall könne diese wissenschaftliche Behandlung der Religion, das Wissen um sie, in gleichem Range mit dem beschriebenen Gefühle selbst stehen. Wie dunkel gefärbte Stoffe den größten Theil der Lichtstrahlen einsaugen, so verschlucke dieses Medium von der frommen Erregung des Gemüthes Alles, was nicht in die unzulänglichen Zeichen gefaßt werden könne. [1]

Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit, und offenbart sich uns jeden Augenblick; in diesen Einwirkungen alles Einzelne als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufzunehmen, das ist Religion, ein unmittelbares Wissen um die Handlungen des Universum: alles uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als Eins und dasselbe zu fühlen, also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott. Aber die Gottheit dann wieder als einen abgesonderten einzelnen Gegenstand hinstellen, das Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt, wenn gleich für die Welt ausbilden, das ist leere Mythologie. Aus zwei Elementen besteht das ganze religiöse Leben: daß der Mensch sich hingebe dem Universum, und sich erregen lasse von der Seite desselben, die es ihm eben zuwendet; und dann, daß er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach innen zu fortpflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme. Das religiöse Leben ist nichts Anderes, als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens. Den Weltgeist zu lieben, und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller

[1] Reden über die Religion, S. 54—55 (104), 177.

Religion; und Furcht ist nicht in der Liebe.[1] An der Betrachtung der Natur und an der Liebe soll sich nun vornehmlich das religiöse Gefühl entzünden: Wir fühlen uns dann ganz Eins mit der Natur und eingewurzelt in sie; und den liebt Jeder am heißesten, in dem die Welt sich am klarsten und reinsten ihm abspiegelt, in dem er Alles zusammengedrängt zu finden glaubt, was ihm selbst fehlt, um die Menschheit auszumachen. Erhebt Euch auf den Flügeln der Religion höher zu der unendlichen ungetheilten Menschheit; nur sie suchet in jedem Einzelnen, seht das eigenthümliche Dasein eines Jeden an als eine Offenbarung von ihr an Euch. So verwischen sich mir auf meinem Standpunkte die Euch so bestimmt erscheinenden Umrisse der Persönlichkeit, der magische Kreis herrschender Meinungen und epidemischer Gefühle umgibt und umspielt Alles, verschmilzt und vereinigt Alles. Von diesen Wanderungen durch das ganze Gebiet der Menschheit kehrt dann das fromme Gefühl geschärfter und gebildeter in das eigene Ich zurück, findet sich als ein Compendium der Menschheit, deren Ganzes in ihm lebt und wirkt: ein gleichsam verewigtes Ich. Auch in der Geschichte sieht das religiöse Gefühl des hohen Weltgeistes Walten, ergreift den eigentlichen Charakter aller Veränderungen und aller Fortschritte der Menschheit, das große, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe.[2]

Offenbarung heißt jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen: Eingebung, das Gefühl, daß das Handeln, trotz aller äußeren Veranlassung, aus dem Innern des Menschen hervorgeht: Gnadenwirkung der gemeinschaftliche Ausdruck für Beides, — für jenes Spiel zwischen dem Hineingehen der Welt in den Menschen durch Anschauung und Gefühl, und dem Eintreten des Menschen in die Welt durch Handeln. Seiner Gefühle als

---

[1] Reden über die Religion, S. 57—59 (72), 69, 77.

[2] Ebendaselbst, S. 84—87, 91—92, 94, 96—97.

unmittelbarer Einwirkungen des Weltalls sich bewußt zu sein, ist Glaube.[1]

Die erste Rede schließt damit, daß die Religion der Freiheit keinen Abbruch thue, und auch Gott und Unsterblichkeit, jedoch nur als Gefühle, nicht als Begriffe, im Bisherigen entwickelt seien.[2] So kommen freilich die drei Kantischen Ideen hinterher herein. Doch ist ihre höhere speculative Auffassung nicht zu verkennen, wogegen Kant, bei den zwei letzteren wenigstens, ganz im Trivialsten der gemeinen Vorstellung stecken blieb. Nur wo das Sein (sagt Schleiermacher über die Idee Gottes) sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als System darstellt, verdient es den Namen Gottes. Das Verschmähen, die Gottheit persönlich zu denken, entscheidet nicht gegen die Gegenwart Gottes im Gefühl; sondern dies kann seinen Grund haben in einem demüthigen Bewußtsein von der Beschränktheit persönlichen Daseins überhaupt und besonders auch des an die Persönlichkeit gebundenen Bewußtseins. Ein persönliches Dasein ist ein sich selbst von andern unterscheidendes und andere neben sich setzendes, also auch eigenthümliches. Man sieht, daß so definirt die Persönlichkeit, weil Coordinirtes fordernd, Gott nicht zugeschrieben werden kann.[3] Von der Unsterblichkeit aber heißt es: Das religiöse Leben ist dasjenige, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert und veräußert haben, und die Unsterblichkeit wirklich genießen. Das Ziel der Religion ist, daß sich die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit erweitern und allmälig verlieren sollen ins Unendliche, und daß wir, uns selbst verläugnend, mit dem ganzen Weltall, so viel wir dessen inne werden können, in Eins zusammenfließen. Die Unsterblichkeit der Religion, — nicht jene Unsterblichkeit außer der Zeit

---

[1] Reden über die Religion, S. 105—107.

[2] Ebendaselbst, S. 108—110.

[3] Reden über die Religion, S. 115; Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 165.

und hinter der Zeit, — iſt daher: ſchon hier unſere Perſönlichkeit zu vernichten und im Einen und Allen zu leben, mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig ſein in jedem Augenblick. [1]

b. Ueber Kirche und Prieſterthum. Wenn ſich die Religion in einem Menſchen mit aller ihr eigenen Kraft bewegt, ſo erwarten wir dann auch, daß ſie hindurchdringen werde bis ins Innerſte eines jeden Einzelnen, der in ſolchem Kreiſe lebt; ſo bildet das Univerſum ſich ſelbſt ſeine Betrachter und Bewunderer. Die Kirche iſt die Veranſtaltung, bei der es auf Mittheilung der Religion abgeſehen iſt, und die Prieſter die Stützen und eigentlich thätigen Mitglieder ſolcher Anſtalten. Nachdem das religiöſe Gefühl einmal im Innern erſtarkt iſt, muß es, im geſelligen Triebe, auch nach Außen gehen und ſich mittheilen. In dieſer Stadt Gottes, wenn ihre Bürger zuſammenkommen, iſt jeder voll eigner Kraft, welche ausſtrömen will ins Freie, und zugleich voll heiliger Begierde, Alles aufzufaſſen und ſich anzueignen, was die Andern ihm darbieten möchten. Wenn Einer hervortritt vor den übrigen, ſo iſt es nicht ein Amt oder eine Verabredung, die ihn berechtiget; es iſt freie Regung des Geiſtes, Gefühl der herzlichſten Einigkeit Jedes mit Allen und der vollkommenſten Gleichheit. Er tritt hervor, damit er ihnen ſeine heiligen Gefühle einimpfe; er ſpricht das Göttliche aus, und im heiligen Schweigen folgt die Gemeinde ſeiner begeiſterten Rede. Der Gegenſatz zwiſchen Prieſtern und Laien iſt gar kein Unterſchied zwiſchen Perſonen, ſondern nur ein Unterſchied des Zuſtandes und der Verrichtung. Jeder folgt derſelben Kraft im Andern, die er auch in ſich fühlt, und womit auch er die Andern regiert. Die wahre Kirche iſt in der That immer ſo geweſen, und iſt noch ſo; hier habe ich nicht von der ſtreitenden, ſondern von der triumphirenden Kirche geredet. So oft aber ein Fürſt eine Kirche

---

[1] Reden über die Religion, S. 119—121.

für eine Gemeinheit erklärte mit beſonderen Vorrechten, für eine angeſehene Perſon in der bürgerlichen Welt: ſo verſteinert ſich Alles, ſo wie dieſe Conſtitutionsacte erſcheint; alles Zufällige, was leicht konnte abgeworfen werden, iſt nun für immer befeſtigt.[1] Es iſt dieſelbe Declamation, die Kant gegen den ſtatutariſchen Kirchenglauben und Fichte gegen die Einkleidung des Symbols richtete; wogegen nichts zu ſagen wäre, wenn nur nicht Gefühle auf den Richterſtuhl der Vernunft erhoben würden. Da aber nichts beweglicher iſt als die Gefühle der Menſchenbruſt, ſo müſſen ſie, wie des Oceans kräuſelnde Wellen, eins immer auf das andere folgen, eins ſtets das andere verdrängen. In der wahren Kirche, fährt Schleiermacher fort, verliert ſich Alles, was in ihrer jetzigen Form unheilig und irreligiös iſt, was durch die unheiligen Bande der Symbole zuſammengehalten ward; und ſo hofft er hiernach eine vollkommene Umgeſtaltung des kirchlichen, und damit des ganzen bürgerlichen Lebens.[2] Dieſe Richtung Schleiermachers iſt offenbar, in Verbindung mit Schelling'ſchen Sätzen, der Anſtoß geweſen für den ſpätern Umbau des Fichte'ſchen Syſtems.

c. Ueber die Religionen. Die Frömmigkeit jedes Einzelnen, mit der er ganz in einer größeren Einheit gewurzelt iſt, iſt wieder in ſich eins und als ein Ganzes gerundet und gegründet in dem, was Ihr ſeine Eigenthümlichkeit nennt oder ſeinen Charakter. Es iſt alſo ein wunderlicher Gedanke von einer Allgemeinheit einer Religion und von einer einzigen Form, zu welcher ſich alle andern verhielten, wie falſche zur wahren. Unmittelbar in der Religion iſt Alles wahr; unmittelbar aber iſt nur, was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen iſt, ſondern rein im Gefühle erwachſen. Der ganze Umfang der Religion iſt ein Unendliches, und nicht unter einer einzelnen Form, ſondern nur unter dem Inbegriff aller zu befaſſen. Ueberall kann

---

[1] Reden über die Religion, S. 142, 147—148, 175—176, 179—181, 185, 198.

[2] Ebendaſelbſt, S. 206—213.

gar nichts in der Gestalt des Allgemeinen und Unbestimmten, sondern nur als etwas Einzelnes und in einer durchaus bestimmten Gestalt wirklich gegeben und mitgetheilt werden, weil es sonst nicht Etwas, sondern in der That Nichts wäre. Keiner darf ein auf ausschließende Wahrheit Anspruch machendes System der Religion anbieten, sondern Jeder nur eine eigenthümliche, besondere Darstellung. In der erhabenen Gemeinschaft der Geister, wo jeder den Ruhm seiner Willkür, den Alleinbesitz seiner innersten Eigenthümlichkeit und ihres Geheimnisses nichts achtet, gibt er sich freiwillig hin, um sich anschauen zu lassen als ein Werk des ewigen und Alles bildenden Weltgeistes. Die Religion setzt gerade in ihrer Vielheit die möglichste Einheit der Kirche voraus, indem diese das Verschiedene in Gemeinschaft bringen soll. Wenn auch jede positive Religion sich für die einzig wahre, und gerade ihr Eigenthümliches für das schlechthin Höchste erklärt: so ist doch in allen mehr oder weniger enthalten von dem wahren Wesen der Religion, wie ich es Euch dargestellt habe. Weil die Religion nichts Anderes ist, als die Gesammtheit aller Verhältnisse des Menschen zur Gottheit in allen möglichen Auffassungsweisen, und nur diese Verschiedenheit das unmittelbar Gefühlte sein wird: so wird Keiner seine wahre und rechte Religion haben, wenn sie dieselbe sein soll für Alle. Die ganze Religion ist also unmöglich anders vorhanden, als in einer unendlichen Menge verschiedener in verschiedenen Punkten des Raums und der Zeit sich allmälig entwickelnder Formen, in deren jeder dasselbe religiöse Element eigenthümlich modificirt ist, d. h. welche sämmtlich wahre Individuen sind. Es ist nicht nothwendig, daß jeder Fromme sich einer eigenthümlich bestimmten Form der Religion anschließe, sondern nur, daß seine Religion ebenfalls eine solche eigenthümlich bestimmte und in sich ausgebildete sei.[1] So sehen wir die vollkommenste Atomistik des religiösen Bewußtseins: Wie in jedem

[1] Reden über die Religion, S. 60, 63, 184, 207, 248, 251, 253, 255—257, 264—265.

neuen Menschen der lebendige Geist der Erde, von sich selbst sich losreißend, sich als ein Endliches eigenthümlich ausprägt, so wird auch innerhalb einer jeden der großen positiven Religionen Jeder seine religiösen Gefühle individuell gestalten, durch den immerwährenden Einfluß der besondern Art und Weise des Zustandes, in welchem sein Gemüth zuerst vom Universum begrüßt und umarmt worden ist.[1] Ein richtiger speculativer Tact warnte offenbar Schleiermachern vor dem Unbestimmten, als einer gehaltleeren Allgemeinheit, wie auch Plato das πέρας dem ἄπειρον vorzog, und aus diesem Grunde tadelt unser Redner auch eine sogenannte natürliche Religion:[2] nur hätte er nicht ins andere Extrem der sich ins Unendliche zersplitternden Bestimmtheiten verfallen müssen.

Im Christenthum wird das Universum in seiner höchsten Einheit und Allheit wahrgenommen. Im Judenthum ist das überall hindurchschimmernde Bewußtsein des Menschen von seiner Stellung in dem Ganzen und seinem Verhältniß zu dem Ewigen kein anderes, als das von einer unmittelbaren Vergeltung, von einer eigenen Reaction des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das aus der Willkür hervorgeht, durch ein anderes Endliches, das nicht als aus der Willkür hervorgehend angesehen wird. Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums aber ist keine andere, als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art, wie die Gottheit dies Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt, und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittelung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieser

[1] Reden über die Religion, S. 268—270.
[2] Ebendaselbst, S. 275—277.

Empfindungsweise; das Christenthum verarbeitet so die Religion selbst als Stoff für die Religion. Weil das Christenthum ein ungöttliches Wesen als überall verbreitet voraussetzt, weil dies ein wesentliches Element des Gefühls ausmacht, so ist es durch und durch polemisch, selbst in seiner innersten Gemeinschaft der Heiligen; und eben damit ist zugleich immerwährendes Streiten gegen alles Wirkliche in der Religion als eine Aufgabe hingestellt, der nie völlig Genüge geleistet werden kann. (So wird selbst das Wesen des Christenthums in den Kantisch-Fichte'schen Progreß ins Unendliche hineingerissen.) Eine unendliche Heiligkeit ist das Ziel des Christenthums. Das Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht, die auf einen großen Gegenstand gerichtet ist, und deren Unendlichkeit Ihr Euch bewußt seid, wo Ihr das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Geringen und Nichtigen aufs Innigste vermischt findet, diese heilige Wehmuth ist der herrschende Grundton aller religiösen Gefühle des Christen. Das wahrhaft Göttliche in Christus ist die große Idee: daß alles Endliche einer höhern Vermittelung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhangen, und daß für den von dem Endlichen und Besondern ergriffenen Menschen, dem sich nur gar zu leicht das Göttliche selbst in dieser Form darstellt, nur Heil zu finden ist in der Erlösung. Nie hat er behauptet, der einzige Mittler zu sein, der Einzige, in welchem seine Idee sich verwirklicht; sondern Alle, die ihm anhingen und seine Kirche bildeten, sollten es mit ihm und durch ihn sein. Das Christenthum über alle Religionen erhaben, historischer und demüthiger in seiner Herrlichkeit, hat die Vergänglichkeit seines zeitlichen Daseins ausdrücklich anerkannt. Es wird eine Zeit kommen, spricht es, wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem sein. Ich wollte es, und gern stände ich unter dieser Bedingung auf den Ruinen der Religion, die ich verehre. [1]

---

[1] Reden über die Religion, S. 282—283, 285—288, 290—291, 293, 296.

2. Das Christenthum ist in der That zertrümmert, wenn Jedem in seinem Innern, ohne irgend eine objective Vermittelung, sich eine eigenthümliche Religion gestaltet. So bleibt als das Heilige nur das eigene Gemüth des Individuums übrig, und als die einzige Gemeinschaft der Heiligen das Aussprechen dieser Eigenthümlichkeit in den Monologen, die jedes Individuum zu halten das gleiche Recht hat: Selbstbetrachtung geht darin auf das Urbild, als das allein öffentlich Mittheilbare, mit dem sichtbaren Bestreben, vorzüglich die Oerter für die Verschiedenheit der Urbilder aufzusuchen. Keine vertrautere Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemüthes zu sich selbst geredet hat; denn sie gewährt ihm das Geheimste, was es gibt, in ein freies Wesen den offenen ungestörten Blick.[1] Wie bisher das innere Gefühl, so wird jetzt das innere Handeln betrachtet; und die Selbstbetrachtung gestaltet sich also hier, wie Schleiermacher in der eben angeführten Stelle der Vorrede sagt, rein ethisch, obgleich bei diesem Handeln auch weiter nichts herauskommt, weil es eben nur beim Reden bleibt.

a. Betrachtung. Der Mensch ist der Anschauung ein unvergänglicher Gegenstand. Frei steht vor mir sein innerstes Handeln, in dem sein wahres Wesen besteht; und wenn ich dieses betrachte, fühle ich mich auf dem heiligen Boden der Freiheit, und fern von allen unwürdigen Schranken. Darum muß auf mich selbst mein Auge gerichtet sein, um jeden Moment nicht nur verstreichen zu lassen als einen Theil der Zeit, sondern als Element der Ewigkeit ihn festzuhalten und als inneres freies Leben ihn anzuschauen. Nur für den gibts Freiheit und Unendlichkeit, der wohl zu sondern weiß, was in seinem Dasein er selbst ist und was Fremdes, was in der Welt ihm Fremdes, was er selbst. Mir stellt der Geist, die Innenwelt, sich kühn der

---

[1] Monologen (4. Auflage), S. v—vi; S. 1.

Außenwelt, dem Reich des Stoffs, der Dinge, gegenüber. Deutet nicht des Geistes Vermählung mit dem Leibe auf seine große Vermählung mit Allem, was leibähnlich ist? Trag' ich nicht die ewigen Formen der Dinge ewig in mir? Und erkenn' ich sie nicht so nur als den hellen Spiegel meines Innern? Die unendlich großen und schweren Massen des Erdenstoffs sind mir nur der große, gemeinschaftliche Leib der Menschheit. So ist die Erde mir der Schauplatz meines freien Thuns: und auch in jeglichem Gefühl, wie sehr die Außenwelt es ganz mir aufzudringen scheine, in denen auch, worin ich ihre und des großen Ganzen Gemeinschaft empfinde, dennoch freie innere Thätigkeit. Doch was ich wahrhaft mir, dem Einzelnen, entgegensetze, was mir zunächst Welt ist, Allgegenwart und Allmacht in sich schließend, das ist die ewige Gemeinschaft der Geister, ihr Einfluß auf einander, ihr gegenseitig Bilden, die hohe Harmonie der Freiheit. Ja, Du bist überall das Erste, heilge Freiheit! Du wohnst in mir, in Allen. Nothwendigkeit ist außer uns gesetzt, ist der bestimmte Ton vom schönen Zusammenstoß der Freiheit, der ihr Dasein verkündet; ihr gehören die Werke, die auf gemeinschaftlichem Boden mit Andern ich erbaut, als meinen Antheil an der Schöpfung, die unsere inneren Gedanken darstellt. Wie ich mich finde und erkenne durch die Betrachtung, hängt nicht ab von Schicksal oder Glück, noch davon, was gefördert ist und feststeht durch mein Thun, und wie die äußere Darstellung dem Willen ist gelungen; denn das ist Alles ja nicht Ich, ist nur die Welt. Mein Thun war doch nicht leer; bin ich nur in mir selbst bestimmter und eigenthümlicher geworden, so hab' ich durch mein Werden auch dazu doch den Grund gelegt, daß anders als zuvor, sei's früher oder später, das Handeln eines Andern auf meines treffend sichtbare That vermählend stiftet. Weit über das Einzelne, das in bestimmter Folge und festen Schranken sich übersehen läßt, hebt die Selbstanschauung mich hinaus. Ein jedes Thun führt immer mich auf die ganze Einheit meines

Wesens zurück. So oft ich ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich im Reich der Ewigkeit. Immer möchte dies göttliche Leben führen, wer es einmal gekostet hat. Theile nicht, was ewig vereint ist, Dein Wesen, das weder das Thun noch das Wissen um sein Thun entbehren kann, ohne sich zu zerstören! Kraft seines Willens ist die Welt da für den Geist: höchste Freiheit ist die Thätigkeit, die sich in seinem wechselnden sie bildenden Handeln ausdrückt; und unverrückt in diesem Handeln sich seiner selbst bewußt, als immer desselben, feiert er ein seliges Leben.[1] Hier tritt der Fichte'sche Standpunkt, der schon in den Reden anklang, immer deutlicher hervor, während die Briefe sich dem ersten Schlegel'schen anschlossen. Schleiermacher reconstruirt so die bisherige Philosophie rückwärts, indem er in seinem dritten Standpunkte noch weiter hinauf sich der Kantischen Philosophie annähern wird. Die Kette aber zu diesem dreifachen Einschlag ist der Jacobi'sche Glauben, — freilich alles dieses, wir können es nicht läugnen, mit dem Faden der Eigenthümlichkeit verwoben.

Mit stolzer Freude denk' ich noch der Zeit, da ich das Bewußtsein der allgemeinen Menschheit fand, und wußte, daß ich nun nie es mehr verlieren würde. Ich darf es sagen, daß ich nie seitdem mich selbst verloren. Was sie Gewissen nennen, kenne ich so nicht mehr; so straft mich kein Gefühl, so braucht mich keines zu mahnen. Lange genügte es auch mir, nur die Vernunft gefunden zu haben, und die Gleichheit des Einen Daseins als das Einzige und Höchste zu verehren, verschmähend die unwürdige Einzelnheit des sinnlichen thierischen Lebens. Jetzt hat mich der Gedanke ergriffen, daß auch der innere Mensch, der einzelne, ein eigenthümlich gebildetes Wesen sei, und auf eigene Art die Menschheit darstellen soll. Ich fühle mich ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll. Nur schwer und

---

[1] Monologen, S. 3, 9—14, 16—19.

spät gelangt der Mensch zum vollen Bewußtsein seiner Eigenthümlichkeit; und spät erst lernt er recht das höchste Vorrecht schätzen und gebrauchen. Nur wer das Sinnliche verwechselt mit dem Geistigen, läuft Gefahr wieder zurückzusinken in die alte strafwürdige Beschränktheit auf den engen Kreis der äußeren Persönlichkeit. Ich muß hinaus in mancherlei Gemeinschaft mit den andern Geistern, immer fester durch Geben und Empfangen das eigene Wesen zu bestimmen. Der ungestillte Durst, es weiter stets zu bilden, gestattet nicht, daß ich der That, der Mittheilung des Innern, auch äußere Vollendung gebe. Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muß der Sinn geöffnet sein für Alles, was er nicht ist; denn nur durch Entgegensetzung wird der Einzelne erkannt.[1] Schleiermacher will also hier das Individuelle nicht als ein sinnlich Erzeugtes, sondern durch die Gemeinschaft der Geister Gebildetes behaupten, nicht blos aus der Verschiedenheit der Verhältnisse zum Universum, wie in den Reden über die Religion, erklären. Und während dort sich die Eigenthümlichkeit des religiösen Gefühls verlieren sollte in der Liebe zum Universum: so ist jetzt, wegen der ethischen Haltung, für die Freiheit, an deren Bewußtsein die Sittlichkeit ganz hängt,[2] der einzige Gegenstand die Ausbildung der Eigenthümlichkeit. Wo ich Anlage (heißt es weiter in den Monologen) merke zur Eigenthümlichkeit, weil Sinn und Liebe, die hohen Bürgen, da sind, da ist auch für mich ein Gegenstand der Liebe.[3] Die Liebe verschlingt also hier nicht mehr die Eigenthümlichkeiten in einander, wie in den Briefen, noch in ein Ganzes, wie in den Reden, sondern fühlt sie als ein letztlich Bleibendes heraus; nicht das Universum ist mehr das Vortrefflichste, sondern Ich, der Eigenthümliche. So hat in dieser Schrift das Princip der Eigenthümlichkeit seinen

[1] Monologen, S. 23—27, 32—34.
[2] Reden über die Religion, S. 44.
[3] Monologen, S. 42.

höchsten Gipfel erreicht, von dem es nun wieder zurück, seiner Vernichtung entgegensteigen muß, die dann in Novalis zum Bewußtsein kommen wird.

b. Weltansicht. Wenig hab' ich gethan, um die Welt zu bilden, wie sie ist; so hab' ich auch kein Bedürfniß, sie vortrefflicher zu finden. (Welch' eine Engherzigkeit liegt nicht in diesem Geständniß!) Von Verbesserung der Welt spricht so gern das verkehrte Geschlecht, um selbst für besser zu gelten. Mit Recht rühmt der Mensch sich der Herrschaft über die Körperwelt jetzt so, wie er's noch nie gekonnt. Jeder fühlet fremder Kräfte Wirkung als eigenes Leben, und wie elektrisch Feuer führt die kunstreiche Maschine dieser Gemeinschaft jede leise Bewegung des Einen durch eine Kette von Tausenden verstärkt zum Ziele. Dies Gefühl gemeinsamen Lebens wohnt lebendig und reich in mir. Aber meine Forderungen bleiben nicht bescheiden stehen bei diesem bessern Verhältniß des Menschen zu der äußeren Welt, und wär' es auf den höchsten Gipfel der Vollendung schon gebracht! Wofür denn diese höhere Gewalt über den Stoff, wenn sie nicht fördert das eigene Leben des Geistes selbst? Was rühmt Ihr Euch jener äußern Gemeinschaft, wenn sie nicht fördert die Gemeinschaft der Geister selbst? Vermehrte Kraft im Bündniß zur Beschränkung der Andern, das nur suchet und findet der Mensch von Heute in Freundschaft, Ehe und Vaterland, nicht Hülfe und Ergänzung der Kraft zur eigenen Bildung, nicht Gewinn an neuem innern Leben. Was könnte mich retten, wärst Du nicht, göttliche Phantasie, und gäbest mir der bessern Zukunft sichere Ahnung! Ja, Bildung wird sich aus der Barbarei entwickeln, und Leben aus dem Todtenschlaf! So bin ich der Denkart und dem Leben des jetzigen Geschlechts ein Fremdling, ein prophetischer Bürger einer spätern Welt, zu ihr durch lebendige Phantasie und starken Glauben hingezogen. Es nahe sich in Liebe und Hoffnung Jeder, der, wie ich, der Zukunft angehört, und durch jegliche That und Rede eines Jeden schließe

sich enger und erweitere sich das schöne freie Bündniß der Verschwornen für die bessere Zeit. [1]

c. Aussicht. Wenn der Mensch immer nur Einzelnes und Aeußeres sieht und betreiben und besitzen will, wie ihm die Empfindung des Augenblicks gebietet: dann kann ihm das Schicksal feindselig rauben, was er begehrt, und spielt mit seinen Entschlüssen, die ein Spiel zu sein verdienen. Schrecklich muß es ihn ergreifen, wenn er nimmer dazu gelangt, sich selbst zu fassen: wenn jeder Lichtstrahl, der in die unendliche Verwirrung fällt, ihm klarer zeigt, er sei kein freies Wesen, sei eben nur ein Zahn in jenem großen Rade, das ewig kreisend sich, ihn und Alles bewegt. Nicht beherrscht das Schicksal den Menschen, der auf sich selbst sein Handeln richtet, wie ihm geziemt. Leb' ich doch im Bewußtsein meiner ganzen Natur. Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille. In der Art, wie ich aufnehme und behandele, was aus der Menschen gemeinschaftlichem Handeln hervorgehen kann, will ich immer meine Freiheit finden, und äußernd bilden meine Eigenthümlichkeit. Ich weiß auch, was ich mir noch nicht zu eigen gemacht; ich kenne die Stellen, wo ich noch in unbestimmter Allgemeinheit schwebend von frühe her den Mangel eigner Ansicht und eigner Regel schmerzlich fühle. In Freundschaft jeder Art hab' ich gelebt; der Liebe süßes Glück hab' ich mit heilgen Lippen gekostet. Noch aber muß die heiligste Verbindung auf eine neue Stufe des Lebens mich erheben, verschmelzen muß ich mich zu Einem Wesen mit einer geliebten Seele, daß auch auf die schönste Weise meine Menschheit auf Menschheit wirke; in Vaterrecht und Pflichten muß ich mich einweihen. Wird mich nicht hier gerade beim liebsten Wunsch des Herzens das Schicksal ergreifen? Wo mag sie wohnen, mit der das Band des Lebens zu knüpfen mir ziemt? Und wenn ich sie gewonnen, spielt etwa nicht oft das Unbegreifliche

---

[1] Monologen, S. 46—50, 59, 61—62.

auch mit der ſüßeſten und treueſten Liebe, und wehrt, daß nicht dem Gattenrecht der ſüße Vatername ſich beigeſelle? Hier ſteht endlich Jeder an der Grenze der Willkür und der Myſterien der Natur. Wenn nun Hoffen und Beſtreben vergeblich iſt, wenn Alles ſich mir weigert, bin ich dann vom Schickſal hier beſiegt? Hat es dann wirklich der Erhöhung meines inneren Lebens ſich widerſetzt und meine Bildung zu beſchränken vermocht durch ſeinen Eigenſinn? Es hindert nicht der äußern That Unmöglichkeit das innere Handeln, und mehr als mich und ſie würd' ich die Welt bedauern, die wohl ein ſchönes und ſeltenes Beiſpiel mehr verlöre. So kenn' ich die auch unbekannt, mit der ich mich fürs Leben aufs innigſte vereinigen könnte; und in dem ſchönen Leben, das wir führen würden, bin ich eingewohnt. So iſts gewiß auch ihr, wo ſie auch ſein mag, die ſo geartet iſt, daß ſie mich lieben, daß ich ihr genügen könnte. So fehlt uns alſo nicht, auch ohne den Zauberſchlag, der uns zuſammenführte, in uns das höhere Daſein. Für ſolches Leben und durch daſſelbe ſind wir doch gebildet, und nur die äußere Darſtellung entgeht uns und der Welt.[1] Es iſt einerſeits in dieſem Standpunkte die Zuſpitzung der Subjectivität im Fichte'ſchen Idealismus noch überboten; andererſeits ſchlägt ſie damit aber gerade in das Entgegengeſetzte um. Denn indem die innere Gedankenwelt zu dieſer Intenſität und Energie hindurchgedrungen iſt, hat ſie die Kraft, ſich als alle Objectivität, als die einzig wahre Wirklichkeit zu ſetzen. Das Freiheitsprincip des Fichte'ſchen Syſtems iſt nun in der That realiſirt worden, der Progreß ins Unendliche abgeſchnitten und das eigenthümliche Individuum in den Geſichtspunkt Gottes erhoben.

Wohl kann ich ſagen, daß die Freunde mir nicht ſterben; denn ich nehm' ihr Leben in mich auf, und ihre Wirkung auf mich geht niemals unter; mich aber tödtet ihr Sterben. Vergehen

---

[1] Monologen, S. 68—72, 75, 77—80.

müßte, wer am Ziele der Vollendung seiner Eigenthümlichkeit angelangt, von der reichsten Welt umgeben, in sich nichts mehr zu handeln hätte. Nothwendig also ist der Tod. Dieser Nothwendigkeit mich näher zu bringen, sei der Freiheit Werk, und sterben wollen können mein höchstes Ziel! Nur des Willens Kraft kann festhalten bis an den letzten Athemzug die geliebte Göttinn der Jugend. Bis ans Ende will ich stärker werden und lebendiger durch jedes Handeln, und liebender durch jedes Bilden an mir selbst. Die Jugend will ich dem Alter vermählen, dem Werden der Weisheit und der Erfahrung. Doppelt sei die Vermählung. Jetzt schon sei im starken Gemüthe des Alters Kraft, daß sie Dir erhalte die Jugend, damit später die Jugend Dich schütze gegen des Alters Schwäche. Wie sie es theilen, soll gar nicht das Leben getheilt sein. Dem Bewußtsein der innern Freiheit und ihres Handelns entsprießt ewige Jugend und Freude. Dies hab' ich ergriffen, und lasse es nimmer; und so seh' ich lächelnd schwinden der Augen Licht, und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken. Nichts, was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen; frisch bleibt der Puls des innern Lebens bis an den Tod.[1] So gibt also der Geist auch wieder sein individuelles Dasein preis und überwindet der Eigenthümlichkeit Schranke, um sein inneres Ansich, sein allgemeines Wesen, als eine objective Wirklichkeit, die aber auch nur eine neue eigenthümliche Existenz ist, anzuschauen, nämlich als das Bild und die Idee Christi.

3. In der Weihnachtsfeier nehmen sich die vielen Ich wieder in das Eine bevorrechtete Ich, als das feste Allgemeine in diesem Wankendwerden und Aufgeben der besondern Individualität, zurück. Das Feuer der ersten jugendlichen Begeisterung ist aus diesem Gespräch verschwunden, und die Darstellung wird besonnener und kunstreicher, so wie die Pinselstriche bestimmter,

[1] Monologen, S. 86—87, 91, 99 (97), 104.

der philosophische Inhalt aber, der im Eingang seltener und langsamer hervortritt, bricht gegen das Ende in ruhiger Klarheit mit überzeugender Gewalt und in reinster Allgemeinheit heraus, — zum Beweise, daß Schleiermacher im Begriff ist, seinen bisherigen Standpunkt des religiösen Gefühls zu verlassen und einen wissenschaftlicheren zu ersteigen. Das Wissen ist also hier besonders hervorgehoben, wie in den Monologen das Handeln und in den Reden das Gefühl; die drei in den Reden angegebenen Gebiete des menschlichen Geistes sind daher in dieser Trilogie vollkommen erschöpft. Auch ist es charakteristisch, wie in diesem Dialoge die Eigenthümlichkeit schon bedeutend an Werth verliert. Denn die eigentlich hervorstechende Eigenthümlichkeit in demselben, die kleine Sophie, mit ihrem tiefen, gründlichen Verstande des Gefühls [1] (das ist eben Schleiermachers Princip), ist doch im Grunde weiter nichts als eine Carricatur: und die andern Eigenthümlichkeiten sind mehr nur Repräsentanten ihrer Gattung, d. h. einer besondern Denkweise, die sie in ihren Reden vortragen; so daß nur die ganz allgemeine, allein berechtigte Eigenthümlichkeit der christlichen Weltanschauung in Jesus übrig bleibt.

Die Hauptgedanken des Gesprächs sind folgende: Jede heitere Freude ist Religion; die schöne Sitte der Wechselgeschenke ist nichts Anderes, als eine Darstellung der religiösen Freude. Der Christ ist der rechte Bürge, daß Leben und Lust nie mehr untergehen werden in der Welt. Gewiß, dies ist die eigentliche Natur dieses Festes, daß wir uns des innersten Grundes und der unerschöpflichen Kraft eines neuen ungetrübten Lebens bewußt werden, daß wir in dem ersten Keime desselben zugleich seine schönste Blüthe, ja seine höchste Vollendung anschauen. Die Feier der Kindheit Jesu ist nichts Anderes, als die deutliche Anerkennung der unmittelbaren Vereinigung des Göttlichen mit dem Kindlichen. Das Einzelne, Persönliche, es sei nun Zukunft oder Gegenwart,

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 28.

Freude oder Leid, kann einem Gemüthe, das sich in frommen Stimmungen bewegt, so wenig geben oder nehmen, als etwa durchgehende Noten, die nur leichte Spuren zurücklassen, den Gang der Harmonie afficiren. Ist nicht eben auch hierbei (es spricht eine Gattinn, die „in der schönsten und seligsten Hoffnung lebt") das Persönliche zugleich das Vergängliche? Ist nicht ein Neugebornes den meisten Gefahren ausgesetzt? Wie leicht wird die noch unstete Flamme auch von dem leisesten Winde ausgeweht! Aber die Mutterliebe ist das Ewige in uns, der Grundaccord unseres Wesens. Die Liebe geht nicht auf das, wozu wir die Kinder bilden können: nein, sie geht auf das Schöne und Göttliche, was wir in ihnen schon glauben, was jede Mutter, wie die Kirche es in Christo thut, schon von der Geburt an voraussetzt, und in jeder Bewegung aufsucht, sobald sich nur die Seele des Kindes äußert. Mit diesem Sinn ist jede Mutter eine Maria; jede hat ein ewiges göttliches Kind, und sucht andächtig darin die Bewegungen des höhern Geistes.[1]

Mit diesem allgemeinen Feste wird nun das individuelle, der Geburtstag, als der entgegengesetzte Punkt, verglichen: Die Geburtstagsfreude hat einen ganz andern Charakter, als die Weihnachtsfreude: jene ganz die Innigkeit, die das Beschlossensein in einem bestimmten Verhältniß erzeugt; diese ganz das Feuer und die rasche Beweglichkeit eines weitverbreiteten allgemeinen Gefühls. Das Eigenthümliche der Weihnachtsfreude besteht eben in dieser großen Allgemeinheit; und was so allgemein ist, kann schon um deswillen nicht willkürlich ersonnen oder verabredet worden sein, sondern es muß einen gemeinschaftlichen innern Grund haben. Dieser kann aber kein anderer sein, als daß die Erscheinung des Erlösers die Quelle aller andern Freude in der christlichen Welt ist; daher bleibt auch die Geburt des Erlösers das einzige allgemeine Freudenfest, die Verkündigung der Wieder-

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 93, 50—51, 21—22, 131—132, 73, 58—60.

geburt der Welt. Kein besonderes Fest hat mit diesem allgemeinen eine solche Aehnlichkeit, als das der Kindertaufe, durch welche den Kleinen das Princip der Freude in dem göttlichen Kinde angeeignet wird: nur daß für sie die Kraft des höheren Lebens, das in ihnen selbst noch nicht sein kann, in der Mutter, dem Vater und in uns Allen wohnt; und aus uns Allen muß es ihnen dereinst zuströmen, und sie es in sich aufnehmen. Das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, wo jene Gegensätze gar nicht vorkommen zwischen der Erscheinung und dem Wesen, der Zeit und der Ewigkeit, ist nicht die unsrige. Und dachten wir uns dieses in Einem, so dachten wir uns eben diesen als Erlöser, und er mußte uns anfangen als ein göttliches Kind, bei welchem es also eines Umkehrens, einer Veränderung des Sinns, eines Neuen, wodurch das Alte soll ausgetrieben werden, weiter nicht bedarf. Wir selbst hingegen beginnen mit dem Zwiespalt, und gelangen erst zur Uebereinstimmung durch die Erlösung, die eben nichts Anderes ist, als die Aufhebung jener Gegensätze, und eben deshalb nur von dem ausgehen kann, für den sie nicht erst durften aufgehoben werden. [1]

Das Individuelle, Geschichtliche, Aeußerliche an Christus wird dann in den Hintergrund gesetzt, als etwas blos Mythisches; [2] so daß das Allgemeine für das allein Wesentliche gilt. In den Reden über die Religion wurde noch zugegeben, daß eine bestimmte Religion nur mit einer ursprünglichen Thatsache anfangen könne. [3] Hier dagegen spricht, gerade wie bei Jacobi, ein „denkender, reflectirender, dialektischer, überverständiger Mensch," dem es indessen „schwer sein möchte beizukommen:" Bei der Versöhnung unseres Geschlechts kommt es mehr auf einen ewigen Rathschluß Gottes an, als auf eine bestimmte einzelne Thatsache; wir sollten deshalb diese Ideen lieber nicht an einen bestimmten Moment

---

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 126–130 (25, 102), 91, 131, 72–73.
[2] Ebendaselbst, S. 43.
[3] Reden über die Religion, S. 277.

knüpfen, sondern sie über die zeitliche Geschichte des Erlösers hinausheben und symbolisch halten. Die Streitigkeiten über die Geschichte Christi könnten darauf führen, daß Christus ehedem nicht auf eine andere und eigentlichere Art zugegen gewesen sei und gelebt habe auf Erden und unter den Seinigen, als auch jetzt noch.[1] Und ein anderer Mitredner, der jenen widerlege, eben indem er ihm beistimme, setzt hinzu: Mögen die historischen Spuren seines Lebens, wenn man die Sache in einem niedrigeren Sinne kritisch betrachtet, noch so unzureichend sein, das Fest hängt nicht daran, sondern wie an der Nothwendigkeit eines Erlösers, so an der Erfahrung eines gesteigerten Daseins, welches auf keinen andern Anfang, als diesen, zurückzuführen ist.[2]

Erst hierauf läßt Schleiermacher einen Dritten, an die Johanneische Mystik anknüpfend, das Innerste seiner Gesinnung und die geistigste Auffassung dieses Festes entwickeln, nach welcher die Einzelnheit gerade als der Abfall und die Sünde behauptet wird, — eine vollständige Umkehrung des bisherigen Princips der Eigenthümlichkeit: Der Gegenstand dieses Festes ist nicht ein Kind so und so gestaltet und aussehend, von dieser oder jener geboren da oder dort: sondern das Fleisch gewordene Wort, das Gott war und bei Gott. Das Fleisch aber ist, wie wir wissen, nichts Anderes, als die endliche, beschränkte sinnliche Natur: das Wort dagegen ist der Gedanke, das Erkennen; und das Fleichwerden desselben ist also das Hervortreten dieses Ursprünglichen und Göttlichen in jener Gestalt (die höchste Versöhnung der Gegensätze, die schon in den Briefen über die Lucinde vorkamen). Was wir sonach feiern, ist nichts Anderes, als wir selbst, die menschliche Natur, angesehen und erkannt aus dem göttlichen Princip. Warum wir aber Einen aufstellen müssen, in welchem sich die menschliche Natur allein so darstellen läßt, und warum gerade diesen Einen,

---

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 145, 122, 114—119.

[2] Ebendaselbst, S. 132—133.

und auch bei ihm schon in die Geburt diese Einerleiheit des Göttlichen und Irdischen setzen, nicht als eine spätere Frucht des Lebens, das wird hieraus erhellen. Was ist der Mensch an sich Anderes, als der Erdgeist selbst, das Erkennen der Erde in seinem ewigen Sein und in seinem immer wechselnden Werden. So ist auch kein Verderben in ihm und kein Abfall, und kein Bedürfniß einer Erlösung. Der Einzelne aber, wie er sich anschließt an die andern Bildungen der Erde und sein Erkennen in ihnen sucht, da doch ihr Erkennen allein in ihm wohnt, dieser ist das Werden allein, und ist im Abfall und Verderben, welches ist die Zwietracht; und er findet seine Erlösung nur in dem Menschen an sich: darin nämlich, daß eben jene Einerleiheit ewigen Seins und Werdens des Geistes, wie er sich auf diesem Weltkörper offenbaren kann, in Jedem selbst aufgeht, so daß Jeder alles Werden und auch sich selbst nur in dem ewigen Sein betrachtet und liebt, und insofern er als ein Werden erscheint, auch nichts Anderes sein will, als ein Gedanke des ewigen Seins, noch in einem andern ewigen Sein will gegründet sein, als in dem, welches einerlei ist mit dem immer wechselnden und wiederkehrenden Werden. Darum findet sich zwar in der Menschheit jene Einerleiheit des Seins und Werdens ewig, weil sie ewig als der Mensch an sich ist und wird; im Einzelnen aber muß sie, wie sie in ihm ist, auch werden als sein Gedanke, und als der Gedanke eines gemeinschaftlichen Thuns und Lebens, in welchem eben jenes unserm Weltkörper eignende Erkennen ist nicht nur, sondern auch wird. Nur wenn der Einzelne die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anschaut und erbaut, ihren Geist und Bewußtsein in sich trägt, und in ihr das abgesonderte Dasein verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Diese Gemeinschaft aber, durch welche so der Mensch an sich dargestellt wird oder wiederhergestellt, ist die Kirche, das Selbstbewußtsein der Menschheit in den Einzelnen. Darum kann

Niemand wahrhaft und lebendig die Wissenschaft in sich haben, der nicht selbst in der Kirche wäre; sondern ein Solcher kann die Kirche nur äußerlich verläugnen, nicht innerlich. Wohl aber können in der Kirche sein, die nicht die Wissenschaft in sich haben; denn sie können jenes höhere Selbstbewußtsein in der Empfindung besitzen, wenn auch nicht in der Anschauung. (Im Widerspruch mit den Reden soll also jetzt das Wissen doch höher sein, als das Gefühl.) Diese Gemeinschaft nun ist als ein Werdendes auch ein Gewordenes, und als eine Gemeinschaft der Einzelnen ein durch Mittheilung derselben Gewordenes; und wir suchen also auch Einen Punkt, von dem diese Mittheilung ausgegangen, wiewohl wir wissen, daß sie von einem Jeden wieder selbstthätig ausgehen muß, auf daß der Mensch an sich auch in jedem Einzelnen sich gebäre und gestalte. Jener aber, der als der Anfangspunkt der Kirche angesehen wird, als ihre Empfängniß, so wie man die erste, am Pfingsttage frei und selbstständig ausbrechende Gemeinschaft der Empfindung gleichsam die Geburt der Kirche nennen könnte, jener muß als der Mensch an sich, als der Gottmensch schon geboren sein; er muß das Selbsterkennen in sich tragen, und das Licht der Menschen sein von Anfang an. Denn wir zwar werden wiedergeboren durch den Geist der Kirche. Der Geist selbst aber geht nur aus vom Sohn; und dieser bedarf keiner Wiedergeburt, sondern ist ursprünglich aus Gott geboren. Das ist der Menschensohn schlechthin. Auf ihn war alles Frühere Vorbedeutung, war auf ihn bezogen, und nur durch diese Beziehung gut und göttlich. Ja, in ihm feiern wir nicht nur uns, sondern Alle, die da kommen werden, so wie Alle, die gewesen sind; denn sie waren nur Etwas, insofern er in ihnen war, und sie in ihm. In Christo sehen wir also den Geist nach Art und Weise unserer Erde (also nicht schlechthin?) zum Selbstbewußtsein in dem Einzelnen sich ursprünglich gestalten. Der Vater und die Brüder wohnen gleichmäßig in ihm, und sind Eins in ihm. Andacht und Liebe sind sein Wesen. Darum sieht jede Mutter, die es fühlt,

daß sie einen Menschen geboren hat, und die es weiß durch eine himmlische Botschaft, daß der Geist der Kirche, der heilige Geist in ihr wohnt, und die deshalb gleich ihr Kind mit ganzem Herzen der Kirche darbringt, und dies zu dürfen als ihr Recht fordert, — eine solche sieht auch Christum in ihrem Kinde, und eben dies ist jenes unaussprachliche Alles lohnende Muttergefühl. Ebenso aber auch Jeder von uns schaut in der Geburt Christi seine eigene höhere Geburt an, durch die nun auch nichts Anderes in ihm lebt, als Andacht und Liebe, und auch in ihm der ewige Sohn Gottes erscheint. Darum bricht das Fest hervor, wie ein himmlisches Licht aus der Nacht. Darum ist es ein allgemeines Pulsiren der Freude in der ganzen wiedergebornen Welt.[1] Indessen auch hier ist das letzte Wort des zuletzt Sprechenden, daß die Frömmigkeit, die ein Innerliches sein und bleiben müsse, besser durch Gefühle und Gesang, als in Reden genährt werde.[2]

C. In einer dritten Bildungsepoche, der eigentlich wissenschaftlichen, erhebt sich Schleiermacher zu einer Anschauung des ganzen Umfangs der Philosophie, und gibt ihren Begriff und ihre Eintheilung an, wie er denn auch in seinen philosophischen Vorlesungen zu Berlin alle Theile der Philosophie, mit Ausnahme der Naturphilosophie, vorgetragen hat. Auch auf diesem Standpunkte bleibt das Gefühl immer noch das Organ, womit das Göttliche am sichersten erfaßt wird, und der daraus entfernte unendliche Progreß wird dem Erkennen, insofern es dem Gefühle Gestaltung geben will, aufgebürdet. Das Allgemeine über den Begriff der Philosophie kommt in den Einleitungen zu jenen Berliner Vorlesungen, deren ich mehrere selbst bei ihm gehört und nachgeschrieben, auch in der Kritik der bisherigen Sittenlehre, am vollständigsten aber in der Einleitung zu der kürzlich aus dem Nachlaß herausgegebenen Ethik vor. Nach Angabe dieses

---

[1] Die Weihnachtsfeier, S. 137—144.

[2] Ebendaselbst, S. 145—148 (40—41, 54).

allgemeinen Begriffs haben wir dann die einzelnen Theile der Philosophie, wie Schleiermacher sie bearbeitet hat, ihren Hauptmomenten nach, anzugeben.

1. Begriff der Philosophie: Soll irgend eine besondere Wissenschaft vollkommen dargestellt werden, so darf sie nicht rein für sich anfangen, sondern muß sich auf eine höhere und zuletzt auf ein höchstes Wissen beziehen; von welchem alles Einzelne ausgeht. Das höchste Wissen kann kein bestimmtes Sein als Gegenstand außer sich haben, denn diesem müßte anderes coordinirt sein; es kann also nur selbst sein Gegenstand sein. Außer der Ableitung vom höchsten Wissen betrachtet, sind alle besonderen Wissenschaften nur ein Werk der Meinung; keine kann im strengsten Sinne vollendet sein für sich allein, sondern nur in Vereinigung mit allen andern unter einer höchsten. Ein solches Bestreben aber kann seine Ruhe nirgend anders finden, als in der Bildung einer — wenn hier nicht ein höherer Name nöthig ist — Wissenschaft von dem gemeinschaftlichen Grunde und dem Zusammenhang aller Wissenschaften. Diese nun darf selbst nicht wiederum, wie jene einzelnen Wissenschaften, auf einem obersten Grundsatz beruhen (der Reinholdisch-Fichte'sche Fehler); sondern nur als ein Ganzes, in welchem Jedes der Anfang sein kann, und alles Einzelne gegenseitig einander bestimmend nur auf dem Ganzen — welches Niemand gefunden zu haben behaupten wird — beruht, ist sie zu denken, und so daß sie nur angenommen oder verworfen, nicht aber begründet und bewiesen werden kann. Eine solche höchste und allgemeinste Erkenntniß würde mit Recht Wissenschaftslehre genannt, ein Name, welcher dem der Philosophie unstreitig weit vorzuziehen ist, und dessen Erfindung vielleicht für ein größeres Verdienst zu halten ist, als das unter diesem Namen zuerst aufgestellte System.[1]

---

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 1—3; Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), S. 483, 20—21 (484).

Dieses höchste Wissen ist aber nach Schleiermacher entweder überhaupt nie zu erreichen, oder wenigstens bis jetzt noch nicht erreicht; und zu der ersten mehr kritischen Ansicht hat er sich in den späteren Darstellungen entschieden, wogegen er früher das Speculativere festhielt. In der schon erwähnten Einleitung der Ethik (nach dem Herausgeber, Vorwort, S. XII, wahrscheinlich um 1827 verfaßt) sagt er: Das höchste Wissen ist nur vollkommen verstanden, wenn das besondere untergeordnete vollkommen verstanden ist; alles Wissen kann also nur insgesammt zugleich vollendet sein und vollkommen. Von hier aus kann man: 1) alles Interesse am Wissen für Wahn erklären, und alle Bearbeitung der Vorstellungen nur auf den Empfindungszustand beziehen; 2) die Wissenschaft aufgeben, aber doch eine Läuterung der Meinungen und Ausmerzung des Irrthums anstreben; 3) die Wissenschaft im höchsten Sinn ansehen als das innerlich Vollendete, aber zugleich erkennen, daß diese Vollendung ein nie schlechthin zu erreichendes Ziel sei, und die wirkliche Wissenschaft sowohl, als auch die wirkliche Darstellung des höchsten Wissens immer nur Abbild sein kann, in der Annäherung begriffen. Bis dahin ist kein Grund, weshalb nicht das Wissen auf allen Punkten zugleich sollte im Werden begriffen sein.[1] In meinem Hefte über Psychologie aus dem Sommer 1821 heißt es hierüber in der Einleitung: „Das Ganze können wir nicht nachweisen; das Menschengeschlecht ist immer im Begriff, es zu produciren." In der Einleitung zur Geschichte der christlichen Philosophie, die ich im Sommer 1820 hörte, sagte Schleiermacher dagegen viel bestimmter: „Der Historiker kann nicht behaupten, daß diese Vollendung nie zu Stande kommen werde: denn er kann nicht ein Prophet sein, und wissen, was nicht möglich ist; nur gegen die Anerkennung einer Erscheinung als der Vollendung der Einen Richtung des menschlichen Geistes muß er immer protestiren." Und so kommt Schleiermacher ebendaselbst, etwas weiter

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 4—5 (10).

unten, zur ganz richtigen Anſicht der Geſchichte der Philoſophie. Er behauptet nämlich, dem Spinoza folgend, es gebe nichts Falſches in der Subſtanz: denn das Falſche könne nicht ſubſiſtiren, weil es nur eine Negation ſei; das Falſche ſei daher immer an einem Wahren. Folglich könne es keine Geſtaltung geben, die man Schule oder Syſtem nennen könnte, wenn ſie nicht den Trieb des menſchlichen Geiſtes nach Erkenntniß, der die Grundlage aller Syſteme ſei, in ſich trüge, und einen differenten Charakter desſelben darſtellte. Gerade wie die chriſtliche Religion, obgleich ſich dies für einen Lehrer der chriſtlichen Theologie weniger zu ſchicken ſcheine zu ſagen, zwar die abſolute Vollkommenheit in dem Inſtinct des Menſchen nach dem göttlichen Weſen ſei, in jeder andern Religion aber ebenſo eine eigenthümliche Modification dieſes Princips anzutreffen ſei. — In der Einleitung zur Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, die ich im Winter $18\frac{19}{20}$ nachſchrieb, drückt er ſich darüber kürzer alſo aus: „Jedes Syſtem müſſen wir für einen Verſuch zur Begründung der wahren Philoſophie anſehen.“

Wenn die Eine Richtung des menſchlichen Geiſtes war, alles Wiſſen auf ein höchſtes allgemeinſtes zu beziehen, ſo iſt die andere Richtung, ſich ins Einzelne, Erfahrungsmäßige zu vertiefen. Aus dieſem Gegenſatz des Speculativen und der Erfahrung geht dann die Eintheilung der Philoſophie hervor. Einerſeits, heißt es in der Einleitung zur Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, durchdringe die Philoſophie das andere Wiſſen: andererſeits ſondere ſie ſich von ihm. Wenn das Wiſſen um das Eine nicht auch das Wiſſen um das Andere ſei, ſo ſei es unphiloſophiſch; es faſſe nur Einzelnes als Einzelnes auf. Dagegen ſei das philoſophiſche Wiſſen das der Identität und Totalität zugewandte Wiſſen, das Beſtreben, alles Gewußte in Eins zu vereinigen. Dieſer Unterſchied ſei aber nur ein Mehr oder Weniger: wollten wir einen feſten Gegenſatz aufſtellen zwiſchen einem unphiloſophiſchen und rein philoſophiſchen Wiſſen, ſo kämen wir in beiden

Fällen auf Nichts. — Diesen relativen Gegensatz verlegt daher die Einleitung in die Vorlesungen über Geschichte der christlichen Philosophie innerhalb der Philosophie selbst: „In der Philosophie findet sich ein doppeltes Bestreben, das Sichfürsichselbstgestalten, und dann das Sich in das reale Wissen Hineinbilden.“ In den Vorlesungen über Geschichte der griechischen Philosophie, bei Gelegenheit der Platonischen Philosophie, nennt er ebenso das Eine das Fürsichseinwollen des philosophischen Verfahrens oder die Richtung auf die Einheit des Wissens: das Andere das Sich hineinbilden Wollen in das reale Wissen, das in einem Andern sein Wollen oder die Richtung auf die Totalität der Erkenntniß. — Diese Sätze bestätigend und ausführend, sagt die Ethik: Das beschauliche Wissen ist Ausdruck des Wesens, das beachtende (ein Wort, über dessen Beibehaltung Schleiermacher noch unentschieden war) Ausdruck des Daseins. Im beschaulichen Wissen ist dasselbe Sein ausgedrückt urbildlich, im beachtenden abbildlich; in dem einen herrscht der Gedanke vor, in dem andern die Vorstellung. Das Zugleich des Denkens und Vorstellens im Wissen, mit dem Uebergewicht des Allgemeinen oder des Denkens, ist das speculative Wissen: das mit dem Uebergewicht des Besondern oder des Vorstellens ist das empirische Wissen. Im speculativen Wissen wird das Allgemeine betrachtet als hervorbringend das Besondere oder als Idee, also auch das Vorstellen als hervorgehend aus dem Denken: im empirischen Wissen wird das Besondere betrachtet als realisirend das Allgemeine oder als Erscheinung, also auch das Denken als hervorgehend aus dem Vorstellen.[1] Diesen Gegensatz bezeichnet Schleiermacher dann auch als den der dialektischen und der realen Wissenschaften. Geschichtlich (sagt er) sind die realen Wissenschaften eher entstanden, als die dialektischen; und wir sind noch nicht auf dem Punkte, dieses umzukehren.[2] Schleiermacher hat ganz Recht, die Entwickelung des

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 33.
[2] Ebendaselbst, S. 6.

seinem logischen Denkens und seiner Dialektik als die Grundlage, aus welcher erst die übrigen Zweige des Wissens hervorzubringen, zu behaupten. Nur hätte er nicht verkennen sollen, wie bei Hegel die Forderung, die er hier macht, gesichert werden sei, und daß es ganz in der Natur der Sache liege, wenn die Geschichte den entgegengesetzten Weg, als die Spekulation, genommen hat.

Da nach Schleiermacher aber noch keine von den Richtungen der Philosophie vollkommen ausgebildet, sondern Alles noch ein zu Erfindendes ist, so kommt in jeder Einleitung die Ansicht vor, wie man einen wissenschaftlichen Anfang gewinnen könne. Die Vorlesungen über Psychologie begann er z. B. so: „Man ist immer in Verlegenheit, eine einzelne Erkenntniß aus dem Ganzen zu greifen, weil man keinen Grund hat, worauf man fortbaut. Das Ganze wird immer vorausgesetzt, um dem Einzelnen den Ort zu geben. Wäre die Wissenschaft schlechthin da, so müßte sie auch überall erkannt werden, und in alles untergeordnete Denken aufgenommen werden. Da diese Voraussetzung uns immer fehlt, so theilen diesen Mangel alle Wissenschaften." In den Vorlesungen über Ethik, aus dem Jahre 1832, löste er diese Schwierigkeit oder brach sie vielmehr übers Knie durch folgendes Dilemma: „Man müßte entweder überall zugleich anfangen; oder es sei gleichgültig, wo man anfange, aber dann sei alles andere Wissen vorausgesetzt." — „Darum" (bemerkt der Herausgeber) „nennt er hier jeden Anfang gleich unvollkommen." [1] Und diese Unvollkommenheit trifft die ganze Darstellung: So lange die höchste Wissenschaft noch nicht vollendet ist, wird sie, wie alles Unvollkommene vielgestaltig ist, auch in mehreren Gestalten vorhanden sein und aus jeder jede einzelne Wissenschaft anders abgeleitet. Es fehlt ihr die Allgemeingültigkeit, wegen der Verschiedenheit der theils gleichzeitigen, theils auf einander folgenden dialektischen Versuche (das höchste Wissen zu finden).

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 5.

Die Mannigfaltigkeit dieser unvollkommnen Darstellungen erzeugt ein jede Wissenschaft in ihrem Werden begleitendes kritisches Verfahren, welches sucht, indem es diese Gestaltungen in nothwendigen Bezug auf einander bringt, schon im Werden der Wissenschaft ihre Vollkommenheit aufzufinden. (Sehr gut! So wollte er in der Kritik der bisherigen Sittenlehre die Ethik begründen.) Dieses geschichtliche Erkennen durch das kritische Verfahren ist aber ebenfalls nie vollkommen gegeben, sondern nur im Werden begriffen. Daher kann auch durch das kritische Verfahren nicht ursprünglich und allein die Wissenschaft zur Vollendung gelangen.[1] Hier auf diesem letzten Standpunkte, wo aus der Dumpfheit des Gefühls zur Klarheit des Wissens übergegangen werden soll, begegnet Schleiermachern vielmehr das Umgekehrte. Die im gesunden Gefühle vorhandene vollkräftige Gegenwart des absoluten Seins wird in der kränkelnden Wissenschaft als ein unendlich fernes Ziel hinausgeschoben, dem wir wirklich immer näher, immer näher kommen, das wir aber doch nie in einem bestimmten Zeitmomente völlig erreichen. Der unendliche Progreß der Fichte'schen und Kantischen Philosophie wird, als ein Nichtseinsollendes, aufgehoben; das Ziel ist erreichbar, wenigstens dürfen wir die Unmöglichkeit seiner Erreichung nicht behaupten. Aber ebenso bleibt es auch bei jenem unseligen Progresse, von dem wir die Philosophie schon jetzt befreit glaubten; denn das Ziel ist immer nur erreichbar, nie wirklich erreicht. Es ist der Widerspruch auf seine höchste Spitze getrieben.

Jetzt wollen wir kurz die Grundgedanken der Dialektik, Psychologie, Ethik, Pädagogik und Dogmatik darstellen.

2. Von der Dialektik kann ich nur diejenigen Hauptsätze anführen, die Schleiermacher der Ethik vorangeschickt hat, und dann, was zerstreut darüber in andern Vorlesungen sich findet; denn ich besitze über diese Wissenschaft weder ein eigenes,

---

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 8, 11—12.

noch ein fremdes Heft. Die Dialektik befindet sich bei Schleiermacher in der ganz eigenthümlichen Klemme, daß, indem sie ein Versuch ist, das höchste Wissen aufzustellen, sie zugleich selbst weiß, daß dieser Versuch nicht schon das höchste Wissen selber ist. Diese Bescheidenheit ist, der Beschaffenheit des Vorgetragenen nach, zwar sehr zu loben; doch hätte diese Tugend dann auch so weit gehen sollen, einen solchen mislungenen Versuch lieber ganz bleiben zu lassen. In solche Widersprüche kann sich auch der scharfsinnigste Kopf verwickeln! Ein System oder eine Wissenschaft dürfte hiernach nur aufstellen wollen, wer in der glücklichen Beschränkung, über die unser Dialektiker längst hinaus ist, befangen blieb, daß er damit die Wahrheit gebe. Auch muß Schleiermacher bei diesem Bewußtsein, um nur einigermaßen Ueberzeugung hervorzurufen, besonders hier, wo er nur einzelne Züge, als Heische- und Lehnsätze, aushebt, sich damit begnügen, zu deren Bewahrheitung an das eigene Bewußtsein (oder Gefühl) eines Jeden zu appelliren.[1]

Wissen und Sein gibt es für uns nur in Beziehung auf einander. Das Sein ist das Gewußte, und das Wissen weiß um das Seiende; sie müssen in einem Höheren eins sein, weil das Wissen doch seinen Ort im Sein haben muß. Aber Sein als Gegenstand des Wissens hat das Wissen außer sich, und Wissen als solches hat das Sein als Gegenstand außer sich. Schon auf dem frühesten Punkte der Besinnung finden wir das Wissen in uns und das Sein für uns als ein Vieles. Wir schließen nur aus der immer mehr hervortretenden Sonderung auf einen früheren verworrenen Zustand, wo die Vielheit nicht gesondert war, ohne doch eine wahre Einheit zu sein, und aus der immer mehr sich entwickelnden Verknüpfung auf einen spätern vollendeten Zustand, wo Alles wird zur Einheit verbunden sein, ohne daß doch die Vielheit aufhöre. Wissen und Sein sind Eines des Andern Maß; sie sind vollkommen durch die Genauig-

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 13.

keit, mit der sie einander entsprechen. Jedes besondere Wissen, und somit auch das Sein, dessen Ausdruck es ist, besteht nur in Gegensätzen und durch solche; durch je weniger Gegensätze es bestimmt wird, um desto mehr ist es ein allgemeines. Denn je allgemeiner es ist, desto mehr untergeordnete Gegensätze begreift es in sich: je einzelner, desto mehr Beigeordnetem ist es entgegengesetzt. Das höchste (absolute) Wissen ist gar nicht durch Gegensätze bestimmt, sondern der schlechthin einfache Ausdruck des mit ihm selbst identischen höchsten (absoluten) Seins: so wie dieses die einfache Darstellung des ihm gleichen höchsten Wissens. Das Absolute ist Subject-Object. Die Welt, als Inbegriff alles Wirklichen, und Gott, als die Allmacht, aus der alles Mögliche hervorgehen kann, sind Beispiele dieser Identität, aber unzureichende, immer in Widersprüche verwickelnde Ausdrücke des höchsten Seins.[1] Welt und Gott, Wirklichkeit und Möglichkeit sind nämlich noch Gegensätze, die aufgehoben werden müssen. Das, worauf diese Sätze hinsteuern, ist also offenbar der Realismus Spinoza's, nur daß die Halbheit des Annäherns nicht bis zur erhabenen Consequenz dieses Denkers durchdringen kann, oder vielmehr nicht will.

Das höchste Wissen zeigt sich in unserm Bewußtsein, so wie das höchste Sein für unser Bewußtsein nicht unmittelbar vorhanden, sondern nur als der innerste Grund und Quell alles andern Wissens und Seins. Was Beide an sich seien, bleibt hier ganz ausgesetzt (der vollkommenste Rückfall in den Kantischen Kriticismus). Ein Wissen, welches nur ein Glied eines Gegensatzes enthält, kann nicht als ein Wissen für sich, das einem Sein entspräche, gesetzt sein, sondern nur in einem andern, welches das andere Glied des Gegensatzes mit in sich begreift;[2] — die Spinozistische Definition des Modus, die Schleiermacher dann natürlich auch vom einzelnen Sein gelten läßt.[3] Nur dasjenige

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 13—17.
[2] Ebendaselbst, S. 18—19.
[3] Ebendaselbst, S. 20, 23.

Wissen (heißt es weiter) ist ein für sich Setzbares, dasjenige Sein für uns ein Sein-für-sich und nicht nur in einem andern, welches Gegensätze ganz in sich gebunden enthält; sie sind Bilder des über alle Gegensätze gestellten höchsten Wissens und Seins. Das höchste Wissen in uns erzeugt also unmittelbar ein ihm ähnliches lebendiges Wissen. Jedes Wissen aber, das nur Eine Seite eines Gegensatzes aussagt, ist an und für sich betrachtet todt; denn die Entwickelung des Wissens kann von ihm aus nicht weiter gehen. [1] — Wenn Schleiermacher zu diesen Worten unmittelbar hinzusetzt, So auch das höchste Sein erzeugt unmittelbar ein ähnliches lebendiges Sein: so ist die Frage, wie Wissen und Sein das Höchste sein können, wenn sie einander, wie hier geschieht, noch entgegengesetzt werden. Nun muß Schelling, dessen Terminologie schon oben einmal vorgekommen, wieder herhalten — Schleiermacher ist hier vollkommen eklektisch, im schlechten Sinne des Worts, und die Eigenthümlichkeit ist allerdings, wie er wollte, verschwunden —: Jedes endliche Sein und jedes dasselbe ausdrückende Wissen ist als Bild des Absoluten ein Ineinander von Gegensätzen. Vollkommenes und beharrliches Gleichgewicht beider Glieder eines Gegensatzes kann aber einem bestimmten Sein und Wissen nicht zukommen, sondern nur dem höchsten; ein solches Gleichgewicht wäre ein völliges Erheben über den Gegensatz. Jeder Gegensatz also, inwiefern er in einem bestimmten Sein und Wissen gegeben ist, muß gegeben und gebunden sein in der Zwiefältigkeit des Uebergewichts hier seines einen, dort seines andern Gliedes. Dasjenige bestimmte Sein und Wissen, welches, als ein für sich Gesetztes, beide Arten, das Entgegengesetzte zu binden, vereinigt, ist höher und vollkommener, als dasjenige, was nur als Eine Art, den Gegensatz zu binden, für sich gesetzt ist; [2] — wie Fichte zu immer höherer Vereinigung der Gegensätze fortschreitet.

---

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 20—21.

[2] Ebendaselbst, S. 21—22.

In der Eintheilung der Philosophie nahm Schleiermacher sich die Architektonik der Kritik der reinen Vernunft, doch nicht ohne Schelling'sche Beimischung, zum Muster: Das besondere Wissen und das besondere Sein kann nur eine Gesammtheit bilden, inwiefern die darin enthaltenen Gegensätze, als einander untergeordnet und beigeordnet, unter einem höchsten können begriffen werden, dem des dinglichen und geistigen Seins, des Idealen und Realen. Das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffenen Gegensätze auf dingliche Weise angesehen, oder das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches, d. h. gewußtes, ist die Natur: und das Ineinander alles dinglichen und geistigen als geistiges, d. h. wissendes, ist die Vernunft. Als gewußter Gegenstand ist diese auch Natur: die Natur, als Zwecke in sich tragend, Vernunft; in der Natur überwiegt das Reale, in der Vernunft das Ideale. Das höchste Bild des höchsten Seins, also auch die vollkommenste Auffassung der Gesammtheit alles bestimmten Seins, ist die vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft. Im Einzelnen, aber doch in höherem Sinne für sich Setzbaren, ist das Ineinander des Dinglichen und Geistigen ausgedrückt im Zusammensein und Gegensatze von Seele und Leib. Die That des Geistigen in der Natur ist die Gestalt, des Dinglichen in der Vernunft das Bewußtsein. Die Gestalt ist in der ursprünglichen Identität (oder dem Absoluten) gegründet, insofern diese Princip des Geistes ist: das Bewußtsein, insofern sie Princip des Dinglichen ist. Der alte Satz, Nur Gleiches erkennt das Gleiche, ist richtig. Denn das Geistige erkennt das Dingliche nur vermöge dessen, was im Dinglichen vom Geiste her ist, d. i. die Gestaltung. Alles reale Wissen theilt sich in Ethik oder Sittenlehre, und Physik (Geschichtswissenschaft und Naturwissenschaft), als Erkennen des Wesens der Vernunft und der Natur. Sittenlehre ist das Gebiet, wo Geist und Freiheit seinen Ort hat (nämlich als thätig): Naturwissenschaft das, wo Beide negirt sind.

Die vollſtändige Einheit des endlichen Seins, als Ineinander von Natur und Vernunft in einem Alles in ſich ſchließenden Organismus, iſt die Welt. Die höchſte Einheit des Wiſſens, beide Gebiete des Seins in ihrem Ineinander ausdrückend, als vollkommene Durchdringung des Ethiſchen und Phyſiſchen und vollkommenes Zugleich des Beſchaulichen und Erfahrungsmäßigen, iſt die Idee der Weltweisheit. In der Vollendung iſt Ethik Phyſik, und Phyſik Ethik. Was aber nicht ſowohl die Durchdringung iſt von Ethiſchem und Phyſiſchem, Beſchaulichem und Empiriſchem, als vielmehr keines von Beiden, das iſt die Dialektik, das gehaltloſe Abbild des höchſten Wiſſens, welches nur Wahrheit hat, inwiefern es in den beiden andern iſt. [1]

Dieſe ganze Darſtellung zeugt von vieler Umſicht und Vertrautheit mit den verſchiedenen Löſungen des philoſophiſchen Grundproblems; auch iſt das Reſultat leidlich ſpeculativ. Schleiermacher hatte alſo hier die beſte Veranlaſſung, bis zum innerſten Mittelpunkte der Speculation durchzudringen, und die Valuta der bisher ausgeſtellten Gefühle in klingenden, vollgültigen Begriffen zu zahlen. Doch gerade hier erklärt er ſich für inſolvent. Die „gehaltloſe" Dialektik wird ihm zu einem bloßen Spiel mit Begriffen, und an der Leiter der Gegenſätze, deren einer den andern immer nur aufhebt, gelangt ſie zu einem vollkommen negativen Reſultate: Das höchſte Wiſſen iſt nicht in uns als Begriff, und kann nicht auf eine adäquate Weiſe in einer Mehrheit von Begriffen und Sätzen ausgedrückt werden. [2] In den Vorleſungen über Geſchichte der griechiſchen Philoſophie, wo er in Plato den größten wiſſenſchaftlichen Gehalt finden will, weil bei demſelben Speculatives und Reales ſich am meiſten durchdringen, ſpricht er ausführlicher über jenen Mangel der Dialektik, und von der Abhülfe, die nach Plato und ſeinem Ueberſetzer dagegen anzubringen ſei,

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenl., S. 25—29; 32, 34—37 (31).

[2] Ebendaſelbſt, S. 17, 19.

dem Mythus nämlich: „Je mehr die Idee des ursprünglichen schaffenden Seins und Wesens ein philosophischer Gegenstand wird, indem man alles Bewußtsein darauf zurückführt, so läßt sich doch entwickeln“ (zweifelsohne hat Schleiermacher dies in der Dialektik, die Philosophie zum Selbstmorde anleitend, auch versucht), „daß dieses Wesen in der Form des Begriffs nicht auf eine adäquate Weise dargestellt werden kann. D. h. es ist unmöglich, daß die Idee der absoluten Einheit auf eine scientifische Weise ausgeführt werde; sie kann nur als Formel hingestellt werden, als Begriff in einem Cyklus von Urtheilen. So begehen wir immer Fehler, wenn wir uns an eine solche Darstellung wagen; und diese Fehler können nur durch andere wieder rectificirt werden. Diese Rectificationen sind freilich das Wahre, aber negativ; so können wir die Gottheit nicht positiv beschreiben. Ebenso geht es uns mit dem Verhältniß der absoluten Einheit zur Welt oder absoluten Totalität. Es bleibt uns also nichts übrig, als uns mit der negativen Seite zu begnügen,[1] und die positive als ein x, ein Unbekanntes anzusehen: oder, was unter der scientifischen Form nicht angeht, unter einer andern Form zu thun; und da bleibt keine übrig, als die poetische. Je mehr die ganze Philosophie von dieser Voraussetzung durchdrungen ist, je größer das Bedürfniß ist, diese Idee zum Bewußtsein zu bringen, je höher ist auch der Grad ihrer Lebendigkeit; und das ist es, was die Platonische Darstellung so anziehend macht. Was man einerseits am Plato getadelt hat, daß er das Poetische und Philosophische gemischt hat, das ist, auf der andern Seite, der höchste

[1] An diese von Friedrich von Schlegel ausgegangene Consequenz des Kantischen Resultats hat auch Hermes' Philosophiren angeknüpft. Und indem er bei der Unmöglichkeit, ein Wissen Gottes zu erzielen, das Fliehen in den Schoß der katholischen Kirche als das einzige Rettungsmittel bezeichnete, so hat er sich damit in Widerspruch gegen dieselbe gesetzt. Denn einerseits hält sie instinctartig die Erkennbarkeit Gottes fest, und dann will sie die Aufnahme in ihre Gemeinschaft nicht für einen letzten Act der Verzweifelung, sondern vielmehr als das absolut Erste angesehen wissen.

Gipfel von der ursprünglichen" (aber nicht vollendetsten) „Gestaltung der Philosophie." Zugleich hat Schleiermacher ein Bewußtsein über den Mangel der anzubringenden Correction: Das Mythische ist das das Ewige in Zeit und Raum Setzende.[1] Leere Mythologie, sagt er in den Erläuterungen zur dritten Ausgabe der Reden, nenne ich sie tadelnd, wenn man sie für sich als eigentliche Erkenntniß betrachtet, und was nur ein Nothbehelf ist, weil wir es nicht besser machen können, für das Wesen der Religion ausgiebt.[2] Man ist hiernach, wohin man sich auch wende, immer in gleicher Verlegenheit und Räthlosigkeit. Mit Kantischer Polemik gegen den discursiven Begriff, entflieht Schleiermacher demselben in die Regionen des Gefühls: und kann dort die unbefriedigte Sehnsucht Jacobi's nur bannen, wenn er die in der höchsten Concentration gehaltenen Gefühle nicht zu mythischen Vorstellungen herausläßt, sondern alle Fülle in die schwellende Brust verschließt. Das ist und bleibt das erste und letzte Wort Schleiermachers, wenn der Inhalt, dessen sie voll ist, auch der ganz richtige ist.

3. Von den realen Wissenschaften hat Schleiermacher nur solche behandelt, welche auf der Seite des Geistigen liegen.

a. Die Psychologie zerfiel in den Vorlesungen in einen elementarischen und in einen speculativen oder organischen Theil: jener betrachtete die Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten der Seele, das Leben als Reihe von Momenten, als wechselndes Uebergewicht von Receptivität oder Spontaneität, Erkennen und Begehren; der speculative Theil entwickelte das Gleichgewicht und Ineinander aller dieser Thätigkeiten.

Im elementarischen Theil sagt Schleiermacher: „Gehen wir auf die Vorstellung des Lebens in der Duplicität der Functionen, so werden wir mit dem Empfangen, Aufnehmen des Menschen

---

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 102.

[2] Reden über die Religion, S. 127 (vergl. Oben, S. 67).

beginnen. Warum damit? Das Einzelne steht in relativem Gegensatz zum Ganzen, so erscheint es als Minimum; es kann sich aber nur wie ein Theil zum Ganzen verhalten. Die empfangenden Thätigkeiten sind, wie das Ganze das Einzelne constituirt: die ausströmenden, wie das Einzelne an seinem Theile das Ganze bildet. So ist es wohl besser mit den ersteren anzufangen. Einmal wird die Welt in uns, das andere Mal werden wir in der Welt; beide Thätigkeiten gehen aber vollkommen in einander über, und entstehen aus einander. Das Resultat der bildenden Thätigkeiten sind neue Gegenstände in der Welt, und daher werden diese Ursachen der Betrachtung; und so erregen die bildenden Thätigkeiten wieder empfangende. Ebenso, ist die bildende Thätigkeit gehindert, so wird sie Begierde, und diese geht in die Empfindung über; und diese Begierde ist das Uebergehenwollen in die objective Thätigkeit;" — die Fichte'sche Definition des Triebes. Nun folgen die einzelnen Functionen der Receptivität und Spontaneität: ein Detail, in das wir uns nicht einlassen können, wo aber oft gute empirische und speculative Blicke vorkommen. Kunst, Staat, religiöses Gefühl, alles dies ist, insofern es doch auch etwas Psychologisches ist, mit in den Kreis der Betrachtung hereingezogen: wie Schleiermacher denn auch einmal sagt, daß die ganze Philosophie in die Psychologie aufgenommen werden könnte; was im Grunde Herbart und Fries auch meinten, und ein originell sein wollender Nachtreter, Beneke, wirklich durchgeführt hat.

Der Hauptgedanke des *speculativen* oder *constructiven* Theils ist der: „Wenn nun alle jene Thätigkeiten in der Seele in jedem Momente zusammen sind, — aber nicht auf gleiche Weise, sondern eine ist immer dominirend —: so kann man fragen, nach welchen Gesetzen geschieht dies. Dieses ist die Frage über die *Freiheit*. Die Seele in ihrer Erscheinung ist werdendes Dasein, welchem eine gewisse Form beiwohnt, die Form des Bewußtseins; sie steht in Wechselwirkung mit der Totalität

alles übrigen Daseins, welches nicht gleichmäßig ist, weil es sonst nicht Ort und Zeit geben könnte. Die Seele wird nur Bewußtsein in dem Maße, als sie in diese Wechselwirkung tritt: und umgekehrt. Die Seele ist ein Weltsuchendes, und darin ein Ich-Werdendes; es muß auch jeder Moment denselben Charakter ausdrücken, den das Wesen der Seele selbst ausdrückt. Jeder Moment ist gemeinsames Product aus jenen Beiden, der Seele selbst und der auf sie wirkenden Totalität. Nimmt man nur den einen von diesen Factoren, so ist es immer Beschränktheit der Seele im ersten Falle; im zweiten ist sie ganz passiv, ohne Reaction, daher rein mechanisch. Die Freiheit der Seele ist, daß in ihrem relativen Fürsichgesetztsein die äußere Einwirkung nie absolute Gewalt hat, sondern daß die Widerstehungskraft immer eine unendliche ist. Der gewöhnliche Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit, wobei man Freiheit für Willkür nimmt, ist eine kleinliche Ansicht. Das Wahre ist die Identität von Freiheit und Nothwendigkeit. Freiheit ist, daß außer dem Leben des Einzelnen das Leben der Gattung wesentlich im Menschen wirkt; dieses Letzte, als Nothwendigkeit, kann man also nicht der Freiheit entgegensetzen. Denken wir uns einen Zustand der Begeisterung, was ist das? Es ist offenbar Freiheit so gut, wie Nothwendigkeit; also löst sich der Gegensatz auf. In der Begeisterung hat der Mensch frei entworfen, was er ausbilden will; dieser Zustand ergreift ihn aber: er ist nicht mächtig, sich dessen zu erwehren, und das ist Nöthigung. Ist diese etwas Aeußeres? Nein! Es ist ein Inneres, rein aus dem Wesen der Seele hervorgehend; so besteht der Gegensatz gar nicht." Speculativer Weise ist also Spontaneität und Receptivität identisch; und mit der Lösung dieses höchsten Gegensatzes der Psychologie bahnt sich der Weg zur Ethik.

b. Die Ethik ist speculatives Wissen um die Gesammtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur. Sollen und Sein sind auf beiden Gebieten, der Sittenlehre und der Naturwissenschaft,

Aſymptoten (eine Terminologie Eſchenmayers [1]) und auf dem ſittlichen Gebiete vielleicht der Approximations-Exponent größer. Das Handeln der Vernunft bringt hervor Einheit von Vernunft und Natur; alles ethiſche Wiſſen alſo iſt Ausdruck des immer ſchon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft, eines Weltwerdens von der Vernunft aus. Die Darſtellung der vollendeten Einigung der Vernunft mit der Natur fällt nicht in die Ethik, weil ſie nur da ſein kann, wenn dieſer iſolirte Geſtalt aufhört. Das Handeln der Vernunft auf die Natur iſt Geſtaltung, das Bilden eines Organismus aus dem Mechanismus der Maſſe. Z. B. der Geſchlechts- und Ernährungstrieb iſt als Maſſe anzuſehen: Ehe und geſellige Tafel zu beſtimmter Zeit als Geſtaltung. Der Gegenſatz von Natur und Vernunft kann nie ganz verſchwinden durch ethiſche Thätigkeit; denn er iſt ihre Vorausſetzung und Bedingung.[2] Dieſer Begriff der Sittenlehre iſt von dem der Fichte'ſchen, die wir im erſten Bande darſtellten, durchaus nicht verſchieden. Mehr Eigenthümliches und wiſſenſchaftliche Fortſchritte bietet das Einzelne dar.

Das Böſe iſt an ſich nichts, und kommt nur zum Vorſchein mit dem Guten zugleich, inwiefern dieſes als ein Werdendes geſetzt wird. Da es keine reale Antivernunft geben kann, in welchem Falle es auch einen Anti-Gott geben müßte: ſo kann der Gegenſatz zwiſchen gut und böſe nichts Anderes ausdrücken, als den poſitiven und den negativen Factor in dem Proceß der werdenden Einigung. Das Gute, als das ethiſch Gewordene, iſt ein poſitiver Ausdruck für das urſprüngliche Nichtnaturſein der Vernunft: das Böſe, als das Nichtgewordene, ein negativer Ausdruck für das urſprüngliche Nichtvernunftſein der Natur; die Ethik iſt die reine und vollſtändige Darſtellung des Proceſſes des Guten und Böſen im Zuſammenſein Beider. Der Gegenſatz

---

[1] Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, herausgegeben von Schelling (1813), Bd. I., Heft 1, S. 55.

[2] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 37, 39, 47, 51, 59, 62.

von gut und böſe bedeutet nichts Anderes, als in jedem einzelnen ſittlichen Gebiet das Gegeneinanderſtellen deſſen, was darin als Ineinanderſein von Vernunft und Natur, und was als Außereinander von Beiden geſetzt iſt. Die Natur ſelbſt kann nicht das Böſe ſein; denn ſie iſt im Guten mitgeſetzt. (Sie wird nämlich nur böſe, wenn ſie vom Ich, im Gegenſatz zur Vernunft, feſtgehalten und ergriffen wird.) Jedes Einsſein beſtimmter Seiten von Vernunft und Natur heißt ein Gut: die Geſammtwirkſamkeit der Vernunft, als der organiſche Zuſammenhang aller Güter, das höchſte Gut: die Kraft der Vernunft in dem einzelnen Menſchen, Tugend: die Erſcheinungen einer beſondern Vernunftthätigkeit, inſofern ſie zugleich die Richtung der Vernunft auf das ganze Einsſein mit der Natur ausſprechen, Pflicht, da aus der Vernunftthätigkeit in den Einzelnen als Tugend das höchſte Gut nur werden kann durch Bewegung. Die Lehre vom höchſten Gute entſpricht der organiſchen, die Tugendlehre der dynamiſchen, die Pflichtenlehre der mechaniſchen Naturwiſſenſchaft (ein leeres Schematiſiren, wie wir es in der Schelling'ſchen Schule nicht ärger finden können). Das hervorgebrachte Gut ſcheint ein Drittes zu ſein zu der hervorbringenden Kraft (Tugend), und der Handlung des Hervorbringens (Pflicht). [1]

Der Trieb iſt das zunächſt für die Vernunft organiſirte Natürliche; und das Ineinanderſein von Vernunft und Trieb iſt der Wille. Das Handeln der Vernunft, mit der Natur auf die Natur, iſt ein organiſirendes: inſofern im ſittlichen Ineinanderſein von Vernunft und Natur die Vernunft erkennbar iſt, ein ſymboliſirendes; alles Sittliche iſt auf jedem Punkte ein Mehr und Minder von beiden Thätigkeiten (die Schleiermacher auch die bildende und bezeichnende nennt) zugleich. Jedes beſondere Handeln der Vernunft iſt mit einem zwiefachen Charakter geſetzt:

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 53—54, 72, 74—76, 328, 78—80 (Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 233).

es iſt ein ſich immer und überall gleiches, weil die Vernunft die überall Eine und ſelbige iſt; und auch ein überall verſchiedenes, weil die Vernunft immer ſchon in einem Verſchiedenen geſetzt iſt. Das Sein der Vernunft in der menſchlichen Natur iſt nur vollſtändig durch die ſittliche Gemeinſchaft der Einzelweſen, aber inſofern jedes Einzelweſen mit ſeinem Gebiet von den andern geſchieden iſt.[1] Das Princip der Eigenthümlichkeit muß alſo hier den Platz mit der entgegengeſetzten, ſpeculativen, Anſicht zur Hälfte theilen: Die beiden Charaktere der Identität und Eigenthümlichkeit ſind auch in der Realität immer verbunden.[2] Es fragt ſich aber, ob das Eigenthümliche im Sittlichen nicht vielmehr das Gleichgültige, Untergeordnete, Verſchwindende ſein müſſe.

Dieſe vier Beſtimmungen: organiſirende und ſymboliſirende Thätigkeit, Identität und Eigenthümlichkeit, indem ſie ſich durchkreuzen und paaren, bilden nun, nach Schleiermacher, die Güter, oder, wie wir uns ausdrücken würden, ſittlichen Mächte: Das nächſte vollſtändige und urſprünglichſte Abbild vom vollſtändigen Sein der Vernunft in der Natur iſt die Familie, alſo dieſe ein Gut (die elementariſche Art zu ſein beider ethiſchen Functionen in ihren beiden Charakteren); in ihr ſind, durch Erzeugung und Erziehung, alle Functionen in einander, alſo das höchſte Gut als werdend geſetzt. — Der Staat hat ſeine Baſis allein in der identiſch organiſirenden Thätigkeit; ſein Entſtehen iſt, daß das Bewußtſein der Zuſammengehörigkeit die Maſſe durchdringt. Die bildende Thätigkeit geht von den Unterthanen (Regierten), als ſolchen, aus; und die Obrigkeit (die Regierenden), da nur ſie die zuſammenlaufenden Fäden kennt, muß das Bewußtſein von den Verhältniſſen des Ganzen in alle Theile verbreiten. Die Staaten verſchwinden in der höheren Individualität des Erdgeiſtes. — Die Volksthümlichkeit ſondert und bindet die identiſche

---

[1] Entwurf eines Syſtems der Sittenlehre, S. 90, 88, 116, 114, 94, 117—118.

[2] Ebendaſelbſt, S. 96.

symboliſirende Function in ebenſo verbundene Ganze der Wiſſenſchaft. Am ſtärkſten manifeſtirt ſich dieſe Differenz in den Sprachen, welche nicht nur dem Tone, ſondern auch der Bedeutung nach ſo unterſchieden ſind, daß dies durch alle materiellen und formellen Elemente durchgeht, und alſo in jeder Sprache ein eigenthümliches Syſtem von Begriffen und Combinationsweiſen niedergelegt iſt. (Die Einleitung in die Geſchichte der neuern Philoſophie ſagt ſogar: „Da die Philoſophie mit der Sprache ſo eng verbunden iſt, ſo hat man kein Recht von vorn herein zu behaupten, daß eine Philoſophie in verſchiedenen Sprachen dieſelbe ſein könne: und ebenſowenig, daß eine Philoſophie in derſelben Sprache eine differente ſei.") — Das ſittliche Verhältniß der Einzelnen unter einander in der Abgeſchloſſenheit ihrer Eigenthümlichkeit iſt die Sphäre der freien Geſelligkeit, die eigenthümlich organiſirende Thätigkeit, deren Weſen beſteht in der Anerkennung fremden Eigenthums, um es ſich aufſchließen zu laſſen, und der Aufſchließung des eigenen, um es anerkennen zu laſſen. (Hieran ſchließt ſich eine Stelle der Pſychologie: „Aus alle dem ſehen wir, daß das Geſellſchaftliche darin beſteht, die Schranken der Perſönlichkeit zu durchbrechen, und der Repräſentant der ganzen Gattung zu werden, aber eben mit ſeiner Eigenthümlichkeit. Indem der Einzelne ſeine Schranken durchbrechen will, will er die Andern in ſich aufnehmen; aber Jeder will es auf eine ihm eigenthümliche Weiſe.") — Das Weſen der Kirche beſteht in der organiſchen Vereinigung der unter demſelben Typus ſtehenden Maſſe zur ſubjectiven (eigenthümlichen) Thätigkeit der erkennenden (ſymboliſirenden) Function. Gefühl drückt die eigenthümliche Beſtimmtheit des Einzelweſens in ſeiner ſymboliſirenden Thätigkeit aus; in ihm am meiſten iſt die Geſchiedenheit, und es liegt darin, daß, ſofern es vollkommen iſt, auch an derſelben Stelle und unter denſelben Umſtänden kein Anderer ebenſo fühlen würde: wie in der Vollkommenheit des Gedankens das Entgegengeſetzte liegt. Das Ver-

hältniß der Einzelnen unter einander in der Geschiedenheit ihres Gefühls ist das der Offenbarung, welches durch die Kunstdarstellung vermittelt wird; Kunst verhält sich zur Religion, wie Sprache zum Wissen. — Das höchste Gut, das Eine Leben der Vernunft in der Natur, die Intelligenz als Geist des Ganzen identisch mit seinen Producten, ist dieses zwiefache Ineinander sämmtlicher Gemeinschaften und sämmtlicher Persönlichkeiten in jeder Gemeinschaft; es ist, und es wird.[1] Es ist also die für sich seiende geistige Totalität der Momente, welche in der Familie mehr nur an sich, auf eine bewußtlose und natürliche Weise dargestellt war: so daß der Kreis der Güter vollständig durchlaufen ist, indem er wieder in seinen Anfang zurückkehrt.

Das Einzelne der Tugend- und Pflichtenlehre übergehr ich, weil es nichts Bedeutendes enthält: auch wird der Stoff, besonders in dem letzten Theile, immer magerer und trockener, wie denn der Herausgeber selbst gesteht, daß hier die Manuscripte theilweise zu Ende oder in Sätze ausgehen, die kaum noch Andeutungen, ein flüchtig gearbeiteter vorläufiger Entwurf sind.[2]

c. Die Hauptgedanken der Pädagogik sind, nach meinem Heft aus dem Wintersemester $18\frac{20}{21}$, folgende: „Wenn der Mensch das Leben unter einem Gesetze auffaßt, so kann keine Wissenschaft daraus werden, wenn das Leben nicht wirklich danach gestaltet ist; dies bewirkt die Pädagogik, sie ist also ein natürlicher Auswuchs der Sittenlehre. Alles, was man in der Sittenlehre aufstellt, kann keine Bewährung finden, als durch die Pädagogik. Soll das Gesetz realisirt werden, so muß man sich an das von der Gewohnheit noch nicht gebändigte Geschlecht halten. Daher ist die Pädagogik der Probestein der Sittenlehre. Unsere Theorie geht nicht auf die Persönlichkeit schlechthin; sie soll die menschliche

---

[1] Entwurf eines Systems der Sittenlehre, S. 171, 257; 277, 276, 280 (274), 305; 290—292; 149, 307, 210, 151; 320, 139, 152, 254, 247; 101, 329, 171.

[2] Ebendaselbst, S. 328, 419.

Natur in dem einzelnen Menschen ausbilden." Die Erziehung definirt Schleiermacher so als Beförderung der Entwickelung des Menschen durch Einwirkung Anderer, damit er aufhöre, ein Annex der Familie (des ersten organischen Elements des Staats) zu sein, und an Staat, an Kirche, an das Gebiet einer bestimmten Sprache (Erkennen, Wissenschaft), an das gesellige Leben (freie Geselligkeit), das Supplement alles Vorigen, abgeliefert werde, um ihn für diese als ein eigenthümliches Organ darzustellen, das zugleich den in ihnen vorhandenen Unvollkommenheiten des Moments entgegenwirke: „Die Natur des Einzelnen ist ein Organ, worin sich das Eigenthümliche seines Staats u. s. w. ausspricht; aber er soll darin zugleich das Ideal des eigenthümlichen Typus in jenen verschiedenen Hinsichten in sich tragen. Die absolute Vollendung der Erziehung ist: die Erziehung soll den Menschen so entwickeln, daß alle verschiedenen Gesellschaften sagen, Keiner könne das leisten, was er leistet." Die beiden Aufgaben der Erziehung, die zusammenstimmen, sind also nach Schleiermacher: die sich entwickelnden Functionen des Menschen für die Gesellschaft auszubilden, und seine eigenthümliche Natur hervorzulocken; jenes dominire in der öffentlichen, dies in der häuslichen Erziehung. Die erste Aufgabe der Erziehung, den Menschen zur Gesellschaft tüchtig zu machen, die politische, scientifische und religiöse Erziehung, habe mehr einen negativen Charakter, d. h. sie bestehe mehr in Aufhebung der widerstrebenden Einwirkungen: die zweite Aufgabe habe am meisten einen positiven Charakter, d. h. sie bestehe in unterstützenden Einwirkungen. „Drücken wir das Ganze der Aufgabe anders aus: der Mensch, wenn die Erziehung vollendet ist, soll gelernt haben, frei zu sein und gehorsam zu sein. Das Letztere ist: er soll sich die persönliche Beschränkung gefallen lassen, weil er im Gemeinwesen lebt; frei muß er sein, wenn das gemeinsame Leben in ihm selbst wirklich sein, d. h. aus ihm selbst hervorgehen soll." Dabei bleibt Schleiermacher seinem Principe der Eigenthümlichkeit so sehr getreu, daß er sagt: „Ein Zustand der menschlichen

Gesellschaft, worin das Individuelle herausgebildet ist, ist der vollkommnere;" — statt daß die wahre Bildung vielmehr die Einzelnen dem allgemeinen Typus näher bringen soll.

d. Dogmatik. Die Frömmigkeit ist eine Bestimmtheit des Gefühls, oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins; das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen derselben, ihr sich selbst gleiches Wesen, ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig von Gott bewußt sind. Das fromme Selbstbewußtsein, als Gemeinschaft, ist Kirche. Im Christenthum wird Alles auf die durch Jesum von Nazaret vollbrachte Erlösung bezogen: alle frommen Momente, soweit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sich darin frei äußert, werden als durch jene Erlösung geworden gesetzt, und sofern es darin noch gebunden erscheint, als jener Erlösung bedürftig. Wenn gleich das Einpflanzen des Göttlichen in die menschliche Natur nur ein göttlicher, also ewiger, Act sein muß: so muß doch auch das zeitliche Hervortreten dieses Actes in einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete und durch alles Frühere vorbereitete That derselben, somit als die höchste Entwickelung ihrer geistigen Kraft angesehen werden. [1]

α. Das im unmittelbaren Selbstbewußtsein sich schlechthin abhängig Finden ist die einzige Weise, wie im Allgemeinen das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein Eines sein kann. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieses Gefühls ersetzt alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes; es entspringt aus dem Bewußtsein, daß wir, als Theil der Welt, in einen allgemeinen Naturzusammenhang gestellt sind. Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir Alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängig-

---

[1] Der christliche Glaube (zweite Ausgabe), Bd. I., S. 7, 16, 35—36, 74, 79, 90—91.

keit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses Alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist. Die göttliche Ursächlichkeit, wie unser Abhängigkeitsgefühl sie aussagt, wird in der Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt. Die Allgemeinheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls schließt in sich den Glauben an eine ursprüngliche — d. h. sich selbst gleiche, innere, nicht in irgend einem bestimmten Zustand der Welt gewordene, noch aller zeitlichen Entwickelung vorangehende — Vollkommenheit der Welt, in der die Einheit des Gottesbewußtseins und Weltbewußtseins gesetzt ist. [1]

β. Dessen, was in unsern Zuständen Abwendung von Gott ist, sind wir uns als unserer ursprünglichen That bewußt, welche wir Sünde nennen, einen Widerstreit des Fleisches gegen den Geist. Wiewohl das Vorhandensein der Sünde den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen nicht aufhebt, so können wir sie doch nur als eine Störung der Natur auffassen. Die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene Sündhaftigkeit ist die Erbsünde. Alles Uebel ist als Strafe der Sünde anzusehen. Die Sünde, als die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes, ist von Gott geordnet nicht an und für sich, sondern sofern durch ihn auch die Erlösung besteht. Unter der Heiligkeit Gottes verstehen wir diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist: unter seiner Gerechtigkeit, den Zusammenhang des Uebels mit der Sünde. [2]

γ. Soll die im Bewußtsein der göttlichen Gnade gesetzte Gemeinschaft mit Gott, als die Selbstthätigkeit eines neuen, der Sünde entgegenwirkenden Gesammtlebens, ursprünglich in dem

---

[1] Der christliche Glaube, Bd. I., S. 183, 187, 193, 243, 307—308, 340—342.

[2] Ebendaselbst, S. 384, 396, 402, 412, 466, 479, 486, 503, 509.

Erlöser sein und von ihm allein ausgehen: so mußte er als geschichtliches Einzelnwesen zugleich urbildlich sein, d. h. das Urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das Urbildliche in sich tragen. Diese Erscheinung der unsündlichen Vollkommenheit Christi ist als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten.[1] Mit andern Worten: in Christo ist die Eigenthümlichkeit der ansichseienden Idee der Menschheit adäquat, und diese damit in jener vollkommen verwirklicht worden und herausgeboren. Dies nennt Schleiermacher die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, das Sein und Menschwerden Gottes in Christo.[2] Der eigenthümliche Zustand des in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommenen Selbstbewußtseins ist die Wiedergeburt: der heilige Geist, die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes. Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Natur ist enthalten in der Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur. Die Vorstellung von einer Vollendung der Kirche in einem künftigen Leben bleibt immer eine mythische, dem Visionären sich nähernde Darstellung.[3] Schleiermacher ist auf diese Weise dem Standpunkte der Reden über die Religion ganz getreu geblieben, und in diesem Glauben gestorben, wenn er auch in der Dogmatik dem speculativen Gehalte die faltenreiche Breite des mythischen Gewandes umzuwerfen wußte.

Wie sich die Dogmatik, als die Reflexion über das fromme Gefühl, besonders den Reden anschloß, und die Ethik das Handeln, welches der Gegenstand der Monologen war, betrachtete: so trat in der Dialektik, gleichwie in der Weihnachtsfeier, das

---

[1] Der christliche Glaube, Bd. II., S. 31, 25, 6, 10, 17.
[2] Ebendaselbst, S. 51, 43, 62.
[3] Ebendaselbst, S. 176, 320, 514—520, 551—552.

Wissen am meisten hervor. Die Trilogie des zweiten Standpunkts ist also hier, im dritten, rückwärts reconstruirt. Auch die drei Standpunkte selbst charakterisirt, wenn man will, dies Schema; denn im ästhetischen war das Handeln, im theologischen das Gefühl, und im philosophischen das Wissen überwiegend.

III. Novalis.

Das Suchen nach einem festen objectiven vom individuellen Ich unabhängigen Inhalt, wie wir es zuletzt bei Schlegel sahen, und zugleich das Zurücktreten des empirischen Ich gegen das allgemeine, wie es endlich Schleiermachern selber aufging, finden wir jetzt bei ihrem Nachfolger dahin gesteigert, daß er von Anfang an zum Philosophiren sogar die gänzliche Vernichtung des subjectiven Ich fordert, und in der Natur und den Producten des objectiven Ich alle Wahrheit sucht und findet. Mit dieser fertigen Wahrheit tritt dann aber zugleich die Nutzlosigkeit des handelnden Subjects ein; und insofern es in seiner Vernichtung sich seiner noch bewußt bleibt, so ist dies Bewußtsein das Insichgekehrtsein einer schönen Seele, welche, wie die Ironie, jede Berührung mit der Außenwelt verschmäht, weil sie als eine einzelne That eine Verunreinigung der allgemeinen Wahrheit wäre. In diesem Triebe des Ich nach seiner höhern objectiven Substanz ist somit das Princip der Subjectivität durchaus nicht aufgegeben, sondern vielmehr auf seine höchste Spitze gebracht. Dies ist der Standpunkt von Novalis, der sich auch äußerlich an Schleiermacher anschließt, wie mehrere Zeugnisse des Letzteren beweisen, [1] und ebenso der innigste Freund Schlegels war, der mit Tieck dessen Schriften herausgab. Das Höchste, das ganze Universum, in seinen Busen verschließend, konnte Novalis es nur zu diesem allgemeinen Bewußtsein bringen, ohne die Macht zu haben, weder es innerlich zu einer bestimmteren Gestaltung zu

[1] Reden über die Religion, S. 48, 217; Die Weihnachtsfeier, S. 82.

entwickeln, noch in der Wirklichkeit diesen Gedanken zu realisiren. Alles bleibt subjectiv, obgleich die Uebersetzung ins Objective zum Princip gemacht wurde.

Friedrich Baron von Hardenberg (Novalis), dessen Vater Mitglied der Herrnhutischen Gemeinde und Director der sächsischen Salinen war, wurde am 2. Mai 1772 auf einem Familiengute in der Grafschaft Mansfeld geboren. Schon als Kind war er sehr schwächlich. Die Erziehung seiner Eltern drückte seinem Gemüthe die tiefste Religiosität ein. Im Herbste 1790 bezog er die Universität zu Jena, wo er bis 1792 blieb, und vollendete seine Studien, besonders Philosophie und Jurisprudenz, in Leipzig und Wittenberg. Um diese Zeit lernte er auch Friedrich Schlegel, und Fichte kennen, dessen Wissenschaftslehre er eifrig studirte. In Thüringen bereitete er sich zu praktischen Geschäften vor, und wurde bald, 1795, in Weissenfels angestellt. Durch den Tod seiner Braut entwickelte sich in ihm die Sehnsucht nach der unsichtbaren Welt und dem Tode, die den Grundton seiner Schriften bildet. In dieser Zeit schrieb er, um 1797, unter Anderem auch die „Hymnen an die Nacht," und 1798 die „Lehrlinge zu Saïs," über die Natur. Im folgenden Jahre wurde er als kurfürstlich sächsischer Salinen-Assessor und Amts-Hauptmann des Thüring'schen Kreises angestellt. Von Weissenfels aus besuchte er Jena und seine dortigen Freunde fleißig: und starb am 25. März 1801, in Schlegels Armen im väterlichen Hause, im noch nicht vollendeten neunundzwanzigsten Jahre, an der Schwindsucht, wie Spinoza, seinem Principe gemäß. Die höchste Energie der Begeisterung und der tiefste Schmerz der Schwermuth finden sich in ihm vereint. [1]

Von seinen durch seine Freunde in zwei Theile gesammelten Schriften interessiren uns hier besonders die am Ende des

---

[1] Novalis' Schriften, herausgegeben von Tieck und Schlegel (3. Auflage, 1815), Th. I., S. XII — XXIV, XXVII — XXXI.

zweiten Theils befindlichen „Fragmente vermischten Inhalts“ über Philosophie, Physik, Moral u. s. w., meist 1797 geschrieben, in welchen, außer dem besondern Standpunkt des Novalis, auch Anklänge oder Keime des Schlegel'schen Princips der Ironie, [1] und der Schleiermacher'schen Eigenthümlichkeit [2] enthalten sind, ehe sie von ihren Urhebern öffentlich ausgesprochen oder weiter entwickelt wurden. Gewiß haben die Freunde im mündlichen Austausch ihre Gedanken einander mitgetheilt, die Novalis dann für sich fragmentarisch hingeworfen. Im „Heinrich von Ofterdingen,“ im Jahre 1800 begonnen, wollte er den ästhetischen Standpunkt zum absoluten machen, wie im Grunde Schleiermacher in seinen Reden den religiösen. „Das Ganze soll,“ schreibt Novalis hierüber an Tieck, „eine Apotheose der Poesie sein. Unter Speculanten war ich ganz Speculation geworden.“ [3]

A. Den Begriff und den Gesichtspunkt der Philosophie gibt Novalis also an: Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transscendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ichs zugleich zu sein. Vor der Abstraction ist Alles Eins, aber ein Chaos; nach der Abstraction ist wieder Alles vereinigt, aber diese Vereinigung ist eine freie Verbindung selbstständiger, selbstbestimmter Wesen. Die vollständige Darstellung des durch diese Handlung zum Bewußtsein erhobenen echt geistigen Lebens ist die Philosophie κατ' ἐξοχήν. Hier entsteht jene lebendige Reflexion, die sich bei sorgfältiger Pflege nachher zu einem unendlich gestalteten geistigen Universo von selbst ausdehnt: der Kern und der Keim einer Alles befassenden Organisation. Es ist der Anfang einer wahrhaften Selbstdurchdringung des Geistes, die nie endigt. Philosophiren ist Dephlegmatisiren, Vivificiren. Der echte philo-

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 202: „Allem echten Scherz liegt Ernst zu Grunde,“ u. s. w.

[2] Ebendaselbst, S. 134: „Der höchste Sinn wäre die höchste Empfänglichkeit für eigenthümliche Natur.“ — Und im Heinrich von Ofterdingen, (Th. I., S. 241) wird die Eigenthümlichkeit sogar heilig genannt.

[3] Ebendaselbst, Th. I., S. XXV—XXVI.

sophische Act ist Selbsttödtung, dies ist der reale Anfang aller Philosophie; dahin geht alles Bedürfniß des philosophischen Jüngers, und nur dieser Act entspricht allen Bedingungen und Merkmalen der transscendentalen Handlung. Im Durste offenbart sich die Weltseele, diese gewaltige Sehnsucht nach dem Zerfließen. Die Philosophie ist eigentlich Heimweh: ein Trieb, überall zu Hause zu sein. Ich = Nicht-Ich ist der höchste Satz aller Wissenschaft und Kunst.[1] Und zwar ist diese Identität nicht mehr, wie bei Fichte, eine partielle, sondern nach Novalis ist das Ich durch Ertödtung seiner Particularität, als die eigentliche Substanz der Weltseele, gänzlich objectiv geworden, so daß Alles nur Eins ist, — ein mit dem Fichte'schen Idealismus vollständig verschmolzener Spinozismus: Die wahre Philosophie ist durchaus realistischer Idealismus, oder Spinozismus; sie beruht auf höherem Glauben, Glauben ist vom Idealismus unabtrennlich. Spinoza ist ein gotttrunkener Mensch. Der Spinozismus ist eine Uebersättigung mit Gottheit: Unglauben, ein Mangel an göttlichem Organ und an Gottheit. Der Glaube an echte Offenbarungen des Geistes ist kein Schauen, Hören, Fühlen; er ist aus allen dreien zusammengesetzt, mehr als alles Dreies, eine Empfindung unmittelbarer Gewißheit, eine Ansicht meines wahrhaftesten, eigensten Lebens. Das Element des Gefühls ist ein inneres Licht: das Denken nur ein Traum des Fühlens, ein erstorbenes Fühlen, ein blaßgraues, schwaches Leben. Philosophie ist die Intelligenz selbst, vollendete Philosophie ist vollendete Intelligenz; erst im vollständigen System aller Wissenschaften wird die Philosophie recht sichtbar sein. Wir denken uns Gott persönlich, wie wir uns selbst persönlich denken: Gott ist gerade so persönlich und individuell, wie wir; denn unser sogenanntes Ich ist nicht unser wahres Ich, sondern nur sein Abglanz. Es dünkt dem Menschen, als sei er in einem Gespräche begriffen, und irgend ein unbekanntes,

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 108, 114—115, 117, 96, 118—119.

geistiges Wesen veranlasse ihn auf eine wunderbare Weise zur Entwickelung der evidentesten Gedanken. Dieses Wesen muß ein höheres Wesen sein, weil es sich mit ihm auf eine Art in Beziehung setzt, die keinem an Erscheinungen gebundenen Wesen möglich ist. Es muß ein homogenes Wesen sein, weil es ihn wie ein geistiges Wesen behandelt, und ihn nur zur seltensten Selbstthätigkeit auffordert. Dieses Ich höherer Art verhält sich zum Menschen, wie der Mensch zur Natur oder der Weise zum Kinde. Der Mensch sehnt sich, ihm gleich zu werden, wie er das Nicht-Ich sich gleich zu machen sucht. Darthun läßt sich dieses Factum nicht, Jeder muß es selbst erfahren. (Die Erfahrung ist die Probe des Rationalen, gleichsam der lebendige Beweis der abstracten Sätze des Denkers, und so umgekehrt.) Es ist ein Factum höherer Art, das nur der höhere Mensch antreffen wird; die Menschen aber sollen streben, es in sich zu veranlassen. Philosophiren ist eine Selbstbesprechung obiger Art, eine eigentliche Selbstoffenbarung, Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich. Philosophiren ist der Grund aller andern Offenbarungen; der Entschluß zu philosophiren ist eine Aufforderung an das wirkliche Ich, daß es sich besinnen, erwachen und Geist sein solle. Sterben ist ein echt philosophischer Act. In jedem System ist Eine Idee, Eine Bemerkung, oder sind mehrere vorzüglich gediehen und haben die andern erstickt oder sind allein übrig geblieben. Jeder ihren eigenthümlichen Boden geben, um ein Ideenparadies zu bilden, dies ist das echte System. Das Paradies war das Ideal des Erdbodens, und die Frage, wo es liegt, ist nicht unbedeutend. Es ist gleichsam über die ganze Erde verstreut, und daher so unkenntlich geworden. Seine zerstreuten Züge sollen vereinigt, sein Skelett soll ausgefüllt werden; dies ist die Regeneration des Paradieses. Die höhere Philosophie behandelt die Ehe von Natur und Geist. [1]

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 120, 265, 133, 82, 121—123 (108, 93—94), 124, 126.

B. Eine andere Weise, wie Novalis die Subjectivität des Fichte'schen Standpunkts verläßt, ist das Hervorheben und Intellectuiren der Natur, die bei Fichte verachtet wird, da sie ihm nur als Schranke gilt; und so drängt sich der philosophirende Geist mächtig nach Schelling und seiner Naturphilosophie hin, in welcher die Natur das positive Dasein des Göttlichen ist. Novalis sagt: Was ist die Natur? Ein encyklopädischer, systematischer Index oder Plan unseres Geistes. Um die Natur zu begreifen, muß man sie innerlich in ihrer ganzen Folge entstehen lassen. Die ganze Natur ist nur als Werkzeug und Medium des Einverständnisses vernünftiger Wesen begreiflich. Der denkende Mensch kehrt zur ursprünglichen Function seines Daseins, zur schaffenden Betrachtung, zu jenem Punkt zurück, wo Hervorbringen und Wissen in der wundervollsten Wechselverbindung standen, zu jenem schöpferischen Moment des eigentlichen Genusses, des innern Selbstempfängnisses (— erade dasselbe, was Schleiermacher in den Reden aufstellte). Wenn er nun ganz in die Beschauung dieser Urerscheinung versinkt, so entfaltet sich vor ihm in neu entstehenden Zeiten und Räumen, wie ein unermeßliches Schauspiel, die Erzeugungsgeschichte der Natur; und jeder feste Punkt, der sich in der unendlichen Flüssigkeit ansetzt, wird ihm eine neue Offenbarung des Genius der Liebe, ein neues Band des Du und des Ich. Die sorgfältige Beschreibung dieser innern Weltgeschichte ist die wahre Theorie der Natur. Durch den Zusammenhang seiner Gedankenwelt in sich und ihre Harmonie mit dem Universum bildet sich von selbst ein Gedankensystem zur treuen Abbildung und Formel des Universums. Das Leben des Universums ist ein ewiges tausendstimmiges Gespräch, in welchem alle Kräfte, alle Arten der Thätigkeit auf das Unbegreiflichste vereinigt zu sein scheinen. Alles Göttliche hat eine Geschichte, und die Natur, dieses einzige Ganze, womit der Mensch sich vergleichen kann, sollte nicht so gut wie der Mensch in einer Geschichte begriffen sein, und, welches eins ist, einen Geist haben? Wir ahnen die

Natur als ein menſchliches Weſen. Es müßte unterſucht werden, ob ſich nicht die Natur mit wachſender Cultur weſentlich verändert hat. Könnte die Natur nicht über den Anblick Gottes zu Stein geworden ſein? Oder vor Schrecken über die Ankunft des Menſchen? Die Natur iſt eine verſteinerte Zauberſtadt. Wenn Gott Menſch werden konnte, kann er auch Stein, Pflanze, Thier und Element werden; und vielleicht gibt es auf dieſe Art eine fortwährende Erlöſung in der Natur. Der Menſch iſt der Meſſias der Natur. [1]

C. Die Ertödtung des ſubjectiven Ich iſt in der Natur, als dem Gegenbilde des Geiſtes, zur Auferſtehung des wahrhaft objectiven Ich geworden. Dieſe Negation des Particularen faßt Novalis daher als das wahrhaft Affirmative, dieſen Tod als die Quelle der ſchaffenden Allmacht: Wir ſind negativ, weil wir wollen; je poſitiver wir werden, deſto negativer wird die Welt um uns her, bis am Ende keine Negation mehr ſein wird, ſondern wir Alles in Allem ſind, — Gott will Götter. Alle Menſchen ſind Variationen Eines vollſtändigen Individuums, d. h. Einer Ehe. Wir ſollen nicht blos Menſchen, wir ſollen auch mehr als Menſchen ſein; Menſch iſt überhaupt ſo viel, als Univerſum. Alles, was man denkt, denkt ſelbſt. Wir wiſſen etwas nur, inſofern wir es ausdrücken, d. i. machen können. Die reale Definition iſt ein Zauberwort. Wir ſind die größten Zauberer, da uns unſere Zaubereien wie fremde, ſelbſtmächtige Erſcheinungen vorkommen. Der Act des ſich ſelbſt Ueberſpringens iſt überall der höchſte, der Urpunkt, die Geneſis des Lebens. So hebt alle Philoſophie da an, wo der Philoſophirende ſich ſelbſt philoſophirt, d. h. zugleich verzehrt und erneuert. Die Geſchichte dieſes Proceſſes iſt die Philoſophie. Alles Leben iſt ein überſchwenglicher Erneuerungsproceß, der nur von der Seite den Schein eines Vernichtungsproceſſes hat. Die Philoſophie iſt die Kunſt, unſere geſammten Vorſtellungen nach einer abſoluten künſtleriſchen

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 142, 91—92, 100, 87, 119, 151, 90, 159, 172.

Idee zu produciren und ein Weltsystem a priori aus den Tiefen unseres Geistes heraus zu denken, das Denkorgan activ zur Darstellung einer rein intelligiblen Welt zu gebrauchen. Es wird Ein Geist realisirt, von Innen heraus producirt, die Geisterwelt.[1]

a. Hiermit hängt zusammen, daß Novalis die Mathematik als das Höchste preist; es läßt sich nämlich dafür kein anderer Grund auffinden, als der, daß in der Mathematik, als der Wissenschaft des Idealen in der Natur, d. i. des Raumes und der Zeit, die Producte unseres Denkens eben am meisten unser Eigenthum und Darstellungen unseres freithätigen Ich bleiben, indem sie aus dem idealen Elemente des Vorstellens nicht heraustreten. Es kommt dies aber vielmehr von der abstracten Natur dieser Gegenstände her; und wenn Novalis, etwas phantastisch, auch eine neue, ganz andere Mathematik, als die gewöhnliche, verstanden wissen will, so muß er sich doch über diese Umgestaltung nicht klar geworden sein, da sich auch nicht die mindeste Andeutung in Hinsicht der näheren Natur derselben vorfindet. Die Mathematik (heißt es) ist echte Wissenschaft: ihr Begriff, der Begriff der Wissenschaft überhaupt; alle Wissenschaften sollen daher Mathematik werden. Die höhere Mathematik beschäftigt sich mit dem Geiste der Größen; ihre Verhältnisse sind Weltverhältnisse. Die Thätigkeit des Raums und der Zeit ist die Schöpfungskraft, und ihre Verhältnisse sind die Angeln der Welt. Die reine Mathematik ist die Anschauung des Verstandes als Universum. Die Mathematik ist wohl die exoterisirte, zu einem äußeren Objecte und Organ gemachte Seelenkraft des Verstandes, ein realisirter und objectivirter Verstand; die mathematische Kraft ist die ordnende Kraft. In der Musik erscheint sie förmlich als Offenbarung, als schaffender Idealismus. Das höchste Leben ist Mathematik. Ohne Enthusiasmus keine Mathematik. Das Leben der Götter ist Mathematik. Reine

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 143, 181, 140, 107, 126, 128, 147, 206—207.

Mathematik ist Religion. Zur Mathematik gelangt man nur durch eine Theophanie. Die Mathematiker sind die einzig Glücklichen. Der Mathematiker weiß Alles. Alle Thätigkeit hört auf, wenn das Wissen eintritt. Der Zustand des Wissens ist Eudämonie, selige Ruhe der Beschauung, himmlischer Quietismus.[1] Hier liegt also das Wort des Räthsels. Dieser Reinheit der schönen Seele, im abstractesten Elemente der Denkens zu verfiren und mit dem concreten Inhalte der Welt sich nicht zu besudeln, ließ Novalis den Zufluchtsort der reinen Mathematik offen, um den bloßen Figurationen des leeren Raums entgegeneilen zu können.

b. Doch da sein Princip zugleich die Objectivität dieses Denkens ist, so haben wir ferner noch zu betrachten, wie er dies in ethischen Bestimmungen ausführt: Der Mensch fühlt sich Herr der Welt, sein Ich schwebt mächtig über diesem Abgrund, und wird in Ewigkeiten über diesem endlosen Wechsel erhaben schweben. Einklang strebt sein Inneres zu verkünden, zu verbreiten. Er wird in die Unendlichkeit hinaus stets einiger mit sich selbst und seiner Schöpfung um sich her sein, und mit jedem Schritte die ewige Allwirksamkeit einer hohen sittlichen Weltordnung, der Veste seines Ichs, immer heller hervortreten sehen. Der Sinn der Welt ist die Vernunft, um derentwillen ist sie da; und wenn sie erst der Kampfplatz einer kindlichen aufblühenden Vernunft ist, so wird sie einst zum göttlichen Bilde ihrer Thätigkeit, zum Schauplatz einer wahren Kirche werden. Sittliches Handeln ist jener große und einzige Versuch, in welchem alle Räthsel der mannigfaltigsten Erscheinungen sich lösen. Wer ihn versteht und in strengen Gedankenfolgen ihn zu zerlegen weiß, ist ewiger Meister der Natur (das Princip der Schleiermacher'schen Ethik). Zur Welt suchen wir den Entwurf; dieser Entwurf sind wir selbst. Sittliches Gefühl ist Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der productiven Freiheit, der eigentlichen

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 118—149, 268—269, 205, 204, 150.

Divinität in uns. Je moralischer, desto harmonischer mit Gott; nur durch den moralischen Sinn wird uns Gott vernehmlich, unser eigener sittlicher Wille ist Gottes Wille. Das Gewissen ist der eingeborne Mittler jedes Menschen, Gottes Wort. Das Gewissen ist der Menschen eigenstes Wesen in voller Verklärung, der himmlische Urmensch. [1]

c. So geht auch bei Novalis der religiöse Standpunkt aus dem moralischen hervor: Alle unsere Neigungen scheinen nichts, als angewandte Religion zu sein; das Herz scheint gleichsam das religiöse Organ. (Auch hier ist Schleiermacher nicht zu verkennen.) Vielleicht ist das höhere Erzeugniß des productiven Herzens nichts Anderes, als der Himmel. Indem das Herz abgezogen von allen wirklichen Gegenständen sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht, entsteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Eine, deren wunderbares Object ein höheres Wesen, eine Gottheit ist. Dieser Naturgott ißt uns, gebiert uns, spricht mit uns, erzieht uns, läßt sich von uns essen, von uns zeugen und gebären, und ist der unendliche Stoff unserer Thätigkeit und unseres Leidens. Aller Glaube ist wunderthätig: Gott ist in dem Augenblicke, da ich ihn glaube. Angewandter irdischer Glaube ist Wille. Glauben ist Wahrnehmung des realisirten Willens. Zweck der Zeit ist Selbstbewußtsein der Unendlichkeit, Verwandelung der Unlust in Lust, und mit ihr der Zeit in Ewigkeit; wir können schon hier im Geist in absoluter Lust und Ewigkeit sein. Die Phantasie setzt die künftige Welt entweder in die Höhe oder in die Tiefe oder in der Metempsychose zu uns. Wir träumen von Reisen durch das Weltall. Ist denn das Weltall nicht in uns? Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns oder nirgend ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft. [2]

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 72—73, 125, 254, 256, 258; Th. I., S. 241—242.

[2] Ebendaselbst, Th. II., S. 266—268, 219, 259—260.

α. Von diesen Reflexionen über Religion im Allgemeinen kommt Novalis näher auf den Inhalt der christlichen Religion: Wer die Sünde versteht, versteht die Tugend und das Christenthum, sich selbst und die Welt. Ohne dies Verständniß kann man sich Christi Verdienst nicht zu eigen machen; man hat keinen Theil an dieser zweiten höhern Schöpfung. (Auch die Grundfäden von Schleiermachers Dogmatik sind hier zu finden.) Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher, als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet; wahre Religion ist, die jenen Mittler als Mittler annimmt, ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält, für ihre sinnliche Erscheinung. Die Meinung von der Negativität des Christenthums ist vortrefflich; das Christenthum wird dadurch zum Rang der Grundlage der projectirten Kraft eines neuen Weltgebäudes und Menschenthums erhoben, eines lebendigen moralischen Raums. Absolute Abstraction, Vernichtung des Jetzigen, Apotheose der Zukunft, dieser eigentlich besseren Welt: dies ist der Kern der Geheiße des Christenthums. Die christliche Religion ist die eigentliche Religion der Wollust. Die Sünde ist der höchste Reiz für die Liebe der Gottheit; je sündiger sich der Mensch fühlt, desto christlicher ist er. Unbedingte Vereinigung mit der Gottheit ist der Zweck der Sünde und Liebe. Die Vernichtung der Sünde, dieser alten Last der Menschheit und alles Glaubens an Buße und Sühnung, ist durch die Offenbarung des Christenthums eigentlich bewirkt worden. Auf dem göttlichen Gesichtspunkte gibt es keine Wolken; da ist nur Ein Glanz, Eine Herrlichkeit. [1]

β. Auch die Politik wird als eine Art angewandter Religion in den Kreis der Betrachtungen gezogen, und es kommen hier vereinzelt die genialsten Blicke über Staat und Geschichte vor. Was zunächst den Staat betrifft, so sagt Novalis: Das Volk ist eine Idee. Der vollkommene Bürger lebt ganz im

---

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 258—259, 261—262, 268—271.

Staate. Jeder Staat ist immer ein Makroanthropos, ein allegorischer Mensch gewesen. Gerichtshöfe, Theater, Hof, Kirche, Regierung, öffentliche Zusammenkünfte, Akademien, Collegien u. s. w. sind gleichsam die speciellen innern Organe des mystischen Staatsindividuums. Der Staat besteht nicht aus einzelnen Menschen, sondern aus Paaren und Gesellschaften. Die Lehre vom Mittler leidet Anwendung auf die Politik. Auch hier sind der Monarch oder die Regierungsbeamten Staatsrepräsentanten, Staatsmittler. Je geistvoller und lebendiger die Glieder sind, desto lebendiger, persönlicher ist der Staat. Aus jedem echten Staatsbürger leuchtet der Genius des Staats hervor, so wie in einer religiösen Gemeinschaft ein persönlicher Gott gleichsam in tausend Gestalten sich offenbart. Der Staat und Gott, so wie jedes geistige Wesen, erscheint nicht vinzeln, sondern in tausend mannigfaltigen Gestalten; nur pantheistisch erscheint Gott ganz, und nur im Pantheismus ist Gott ganz, überall in jedem Einzelnen. So ist für das große Ich das gewöhnliche Ich und das gewöhnliche Du nur Supplement; jedes Du ist ein Supplement zum großen Ich. Wir sind gar nicht Ich; wir können und sollen aber Ich werden, wir sind Keime zum Ich-Werden. Wir sollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln; nur dadurch erheben wir uns selbst zum großen Ich, das Eins und Alles zugleich ist. [1]

γ. Novalis erwartet also vom Christenthume eine gänzliche Umgestaltung der Welt, und wirft so einige Grundgedanken zu einer Philosophie der Geschichte hin: Es wird eine Zeit kommen und das bald, wo man allgemein überzeugt sein wird, daß kein König ohne Republik, und keine Republik ohne König bestehen könne. Jetzt regt sich nur hie und da Geist. Wann wird der Geist sich im Ganzen regen? Wann wird die Menschheit in Masse sich selbst zu besinnen anfangen? Alles Einzelne

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 237—240.

für sich hat ein eigenes Maß von Fähigkeit, nur die Capacität des Geschlechts ist unermeßlich. Alle Plane müssen fehlschlagen, die nicht auf alle Anlagen des Geschlechts vollständig angelegte Plane sind. Evolutionen sind der Stoff der Geschichte. Was jetzt die Vollendung nicht erreicht, wird sie bei einem künftigen Versuche erreichen oder bei einem abermaligen. Vergänglich ist nichts, was die Geschichte ergriffen. Aus unzähligen Verwandelungen geht es in immer reiferen Gestalten wieder hervor. Aus Instinkt ist der Gelehrte Feind der Geistlichkeit nach alter Verfassung, sie müssen Vertilgungskriege führen; denn sie streiten um Eine Stelle. Der anfängliche Personalhaß gegen den katholischen Glauben ging allmälig in Haß gegen die Bibel, gegen den christlichen Glauben und endlich gar gegen die Religion über: und so entstand eine neue europäische Zunft, die Aufklärer, welche jede Spur des Heiligen zu vertilgen rastlos beschäftigt waren. Ein Enthusiasmus ward großmüthig dem armen Menschengeschlechte übrig gelassen, der für diese herrliche, großartige Philosophie, welche den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit Noth obenan stellte, und die unendlich schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle machte, die vom Strome des Zufalls getrieben, eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller, eine sich selbst mahlende Mühle sei. Frankreich war so glücklich, der Schoß und Sitz dieses neuen Glaubens zu werden, der aus lauter Wissen zusammengeklebt war. Diese Geschichte des modernen Unglaubens ist der Schlüssel zu allen ungeheuren Phänomenen der neuern Zeit. Eine zweite Reformation, eine umfassendere und eigenthümlichere, war unvermeidlich, und mußte das Land zuerst treffen, das am meisten modernisirt war und am längsten aus Mangel an Freiheit im asthenischen Zustande gelegen hatte. Daß die Zeit der Auferstehung gekommen ist, und gerade die Begebenheiten, die gegen die Belebung der Religion gerichtet zu sein schienen und ihren Untergang zu vollenden drohten, die günstigsten Zeichen ihrer

Regeneration geworden sind,—dies kann einem historischen Gemüthe gar nicht zweifelhaft bleiben. Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt, als neue Weltstifterin, empor. Der Geist Gottes schwebt über dem Wasser, und ein himmlisches Eiland wird als Wohnstätte des neuen Menschen, als Stromgebiet des ewigen Lebens zuerst sichtbar über den zurückströmenden Wogen. O! daß der Geist der Geister euch erfüllte, und ihr abließet von diesem thörichten Bestreben, die Geschichte und die Menschheit zu modeln und eure Richtung ihr zu geben. Ist sie nicht selbstständig, nicht eigenmächtig? Alles, was in der neuesten Zeit geschehen, verräth dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes, und das innige Empfängniß eines neuen Messias, in ihren tausend Gliedern zugleich. Wer fühlt sich nicht mit süßer Scham guter Hoffnung? Das Neugeborne wird das Abbild seines Vaters, eine neue goldene Zeit, mit dunkeln unendlichen Augen, eine prophetische, wunderthätige und wundenheilende, tröstende und ewiges Leben entzündende Zeit sein, eine große Versöhnungszeit, ein Heiland, der, wie ein echter Genius unter den Menschen einheimisch, nur geglaubt, nicht gesehen werden kann, doch unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen, und mit himmlischer Wollust als Tod unter den höchsten Schmerzen der Liebe in das Innere des verbrausenden Leibes aufgenommen wird. Frankreich versicht einen weltlichen Protestantismus. Sollten auch weltliche Jesuiten nun entstehen, und die Geschichte der letzten Jahrhunderte erneuert werden? Das alte Pabstthum liegt im Grabe, und Rom ist zum zweiten Mal eine Ruine geworden. Soll der Protestantismus nicht endlich aufhören, und einer neuen Kirche Platz machen? Die anderen Welttheile warten auf Europa's Versöhnung und Auferstehung.

um sich empfehlichen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden. Der jetzige Himmel und die jetzige Erde sind prosaischer Natur; es ist eine Weltperiode des Nutzens. Das Weltgericht ist der Anfang der neuen, gebildeten poetischen Periode.[1]

1. Den künstlerischen Standpunkt, und namentlich die Poesie sieht Novalis schließlich als diese höhere Regeneration des Menschengeschlechts an. Das ist der Zweck seines Romans, an dessen Vollendung ihn der Tod hinderte. Hierüber haben wir noch einige Worte zu sagen. Die Poesie soll das ganze Leben ergreifen, und die übersinnliche Welt in dasselbe eintreten lassen, so daß sich in ihrem Lichte alle Verhältnisse neu gestalten: In dieser Freude, das, was außer der Welt ist, in ihr zu offenbaren, das thun zu können, was eigentlich der ursprüngliche Trieb unseres Daseins ist, liegt der Ursprung der Poesie. Es ist recht übel, daß die Poesie einen besondern Namen hat, und die Dichter eine besondere Zunft ausmachen. Es ist gar nichts Besonderes. Es ist die eigenthümliche Handlungsweise des menschlichen Geistes. Poesie ist Darstellung des Gemüths, der innern Welt in ihrer Gesammtheit. Der Dichter weiß jene geheimen Kräfte in uns nach Belieben zu erregen, und gibt uns eine unbekannte, herrliche Welt zu vernehmen. Der Dichter ist wahrhaft sinnberaubt; dafür kommt Alles in ihm vor. Er stellt im eigentlichsten Sinne das Subject-Object vor: Gemüth und Welt. Daher die Unendlichkeit eines guten Gedichts, seine Ewigkeit. Der Dichter muß den redenden Geist aller Dinge und Handlungen in seinen unterschiedlichen Trachten sich vorzubilden vermögend sein. Philosophie ist die Theorie der Poesie; sie zeigt uns, was die Poesie sei: daß sie Eins und Alles sei. Die Trennung von Philosoph und Dichter ist nur scheinbar, und zum Nachtheil Beider. Die höhere Welt ist uns näher, als wir gewöhnlich denken; schon hier leben wir in ihr, und erblicken sie auf das Innigste mit der irdischen Natur vermischt.

[1] Novalis' Schriften, Th. II., S. 236, 273, 281—288, 291, 274.

Es bricht die neue Welt hinein,
Und verdunkelt den hellsten Sonnenschein.
Das Urspiel jeder Natur beginnt,
Auf kräftige Worte jedes sinnt;
Und so das große Weltgemüth
Ueberall sich regt und unendlich blüht.
Alles muß in einander greifen,
Eins durch das Andere gedeihn und reifen.

Das Gewissen, diese sinn- und weltenerzeugende Macht, dieser Keim aller Persönlichkeit, erscheint mir wie der Geist des Weltgedichts. Der wahre Geist der Fabel ist eine freundliche Verkleidung des Geistes der Tugend. Auch im Dichter redet die höhere Stimme des Weltalls, und ruft in erfreulichere, bekanntere Welten. Nur durch den Geist der Tugend besteht die ganze Natur, und soll immer beständiger werden. Bei höheren Sinnen entsteht Religion; und was vorher unbegreifliche Nothwendigkeit unserer innersten Natur schien, wird zu einer innigen Gemeinschaft aller Seligen in Gott, und zur vernehmlichen, vergötternden Gegenwart des allerpersönlichsten Wesens in unserm tiefsten Selbst. [1]

Drittes Kapitel.

Umgestaltung der Fichte'schen Philosophie.

Diese Bestrebungen der Fichte'schen Schule, die Schranken des subjectiven Idealismus zu durchbrechen, dies geistreiche Hindrängen gegen den Schelling'schen objectiven Idealismus hatte Fichte beobachtet; und es gelingt ihm nun noch selbst, alle diese

[1] Novalis' Schriften, Th. I., S. 165; Th. II., S. 224; Th. I., S. 31; Th. II., S. 223, 225—226; Th. I., S. 168, 219, 240, 242—244.

Strahlen des höheren Lichts in Ein Ganzes zusammenzubinden, und so ausführlicher und wissenschaftlicher, als seine Schule, diesen Uebergang zu machen, wiewohl er und alle seine Schüler dennoch nur in der Annäherung zu diesem Standpunkt begriffen sind, ohne ihn vollständig erreichen, noch den unendlichen Progreß gänzlich auf die Seite schieben zu können. Als die Schelling'sche Naturphilosophie in Deutschland vielfache Aufnahme fand, gerade beim Wechsel des Jahrhunderts, konnte Fichte für seine Philosophie der Subjectivität, die letzte Ausgeburt des achtzehnten Jahrhunderts, besorgt sein, und sich bald durch das System der Objectivität, das mit dem neunzehnten Jahrhundert hereinbrach, überflügelt sehen. Er gerieth dadurch in Streit mit Schelling, der bisher sein Freund und Schüler gewesen war; dieser Streit nahm zuletzt einen höchst leidenschaftlichen Charakter an, und ging so weit, daß Schelling Fichten gar nicht als ein nothwendiges Moment gelten lassen wollte. Schellingen mußte es allerdings in Harnisch bringen, daß Fichte, wie Schelling sich ausdrückt, „meuchlings seine Streiche gegen ihn vor Berliner Weibern, Kabinetsräthen, Kaufleuten und dergleichen" führend, die Naturphilosophie eine todtgeborne genannt hatte,[1] und dann doch in seinen spätern populären Schriften, aus den Jahren 1804—1806, seine Wissenschaftslehre dem Schelling'schen Standpunkte anzupassen sich bemühte. Fichte ist eben durch die Schelling'sche Denkweise angesteckt worden; wobei ihm Schelling vorwirft, daß er „Sätze, welche die Naturphilosophie bereits im Jahre 1801 in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte, zuerst i. J. 1806 einzeln an sich gebracht (sein eigener Ausdruck)."[2] Dies zu beweisen, trat nun also Schelling 1806 mit der sehr heftigen polemischen Schrift hervor: „Darlegung des wahren Verhältnisses

---

[1] Schelling: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, S. 163, 2. — Vergl. Fichte: Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 31; Die Anweisung zum seligen Leben, S. 386 (Reden an die deutsche Nation, S. 241).

[2] Schelling: Darlegung des wahren Verhältnisses, u. s. f., S. 4, 11, 109.

der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre," worin er Fichte des Plagiats beschuldigt, und zugleich zu zeigen sucht, daß dessenungeachtet die Fichte'sche Ansicht, wie sie in den Grundzügen zur Charakteristik des Zeitalters, den Erlanger Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, und der Anweisung zum seligen Leben enthalten ist, die Schranken der ursprünglichen Wissenschaftslehre zu durchbrechen nicht vermochte, sondern eben im unendlichen Progresse stecken blieb.[1] (Eine Darstellung und Beurtheilung der Fichte'schen Philosophie von Hegel im kritischen Journal der Philosophie, Werke, Bd. I., S. 116—157, auf die Schelling sich öfter beruft, leistete ihm hierin die Gewähr.[2]) Indem es nun damit, wie die folgende Darstellung zeigen wird, seine vollkommene Richtigkeit hat, so müssen wir diese neue Fichte'sche Philosophie noch der Schelling'schen vorangehen lassen.

Fichte selbst gab in einer gleichzeitigen Erklärung zu, daß die Ichform oder die absolute Reflexionsform, das Eine Leben, in welchem das Absolute lebt, auch in den neuern Darstellungen seiner Philosophie der Grund und die Wurzel alles Wissens geblieben sei.[3] Er wollte also gar nicht seinen Standpunkt geändert haben, und protestirte gegen jede derartige Zumuthung.[4] Er bediente sich dabei der Wendung, daß, wenn die Leser nicht das, was er in seinen spätern Schriften vortrage, schon in der alten Wissenschaftslehre gefunden hätten, sie dann eben diese nicht verstanden hätten.[5] Mit andern Worten, das Schelling'sche System ist an sich in der Wissenschaftslehre enthalten; es kommt nur darauf an, durch Entwickelung derselben jenes daraus hervorgehen zu lassen. So ist immer eine folgende Philosophie die weitere

---

[1] Schellings Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 42, 52, 72—74, 91, 119—120, 140.

[2] Ebendaselbst, S. 3, 24, 161.

[3] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 357, 359.

[4] Die Anweisung zum seligen Leben, Vorrede, S. IV.

[5] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, Vorrede, S. IV—VI; Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 35, 215—216.

Auseinanderlegung der früheren; das hat Fichte dunkel gefühlt. Schelling selbst brachte ihn darauf, indem er 1801 schrieb, es sei unmöglich, daß sie nicht in der Folge übereinstimmten, obgleich dieser Punkt noch nicht herbeigeführt sei: man müsse daher die vollständige Entwickelung des Fichte'schen Systems abwarten, die der Zeit bedürfe, welche man Fichten jetzt nicht lassen wolle, um es bis zum Punkte jener Uebereinstimmung zu führen. Fünf Jahre später überzeugte sich Schelling freilich von der Unmöglichkeit jeder Vereinigung.[1] Der frühere Philosoph darf sich nämlich nicht selber das Verdienst zuschreiben, wenn von seinem Systeme aus eine Weiterleitung des philosophirenden Geistes vorgenommen worden, sondern er muß diese Ehre seinem Nachfolger überlassen. Das, was an sich in einer Philosophie war, muß auch heraustreten; der Leser ist aber nur verbunden, das explicite Vorhandene in derselben anzuerkennen: und Fichte's Forderung an ihn, noch vor der Explicirung das implicite darin Enthaltene herauszufühlen, ist allerdings unstatthaft. Wie löblich also auch sein Bestreben war, sein eigenes einseitiges Princip noch selber auf den höheren Standpunkt zu erheben, so ist ihm dabei doch eben das Doppelte begegnet: einmal, daß er nicht zuerst diesen Schritt gethan, sondern hierin nur seines Nachfolgers Nachfolger hat werden können; und dann, daß, da er der Sache nach dessen Vorsprung dennoch nicht einholen konnte, er nur mit Schelling'schen Terminologien und Redensarten um sich wirft,[2] ohne seiner Gedanken innersten Kern zu erreichen.

Eine andere Bemerkung, die sich hier aufdrängt, ist die, daß Fichte (was freilich das Höchste und Schwerste gewesen wäre) dem nicht treu geblieben ist, was er in einem Briefe an Schelling

---

[1] Schellings Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., Heft 2, Vorerinnerung, S. VIII; Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 162.

[2] Z. B.: Sonnenklarer Bericht, S. 40; Nachgelassene Schriften, Bd. III., S. 359—360 u. s. w.

feierlich versprochen. Denn nachdem Kant sich öffentlich (im Int.-Bl. der allgem. Litteraturzeit., 1799, Nr. 109.) von allem Antheil an Fichte's Philosophie losgesagt hatte, indem er erklärte, daß er dessen Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System und fruchtlose Spitzfindigkeiten, mithin den Geist seiner Philosophie nicht für echten Kriticismus halte, antwortete Fichte darauf folgendergestalt in einem öffentlich (Jen. A. L. Z. 1799, Int. Bl. Nr. 122, S. 991—992) bekannt gewordenen Schreiben an Schelling, der bestimmt war, in dasselbe Verhältniß zu ihm zu treten, welches er selbst gegen Kant hatte, daß er nicht, wie die bisherigen Philosophen, die Fortschritte der Spätern verkennen werde: „Wer weiß, wo schon jetzt der junge feurige Kopf arbeitet, der über die Principien der Wissenschaftslehre hinauszugehen, und dieser Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen suchen wird. Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, daß wir nicht bei der Versicherung, dies seien fruchtlose Spitzfindigkeiten und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben, sondern daß Einer von uns, oder, wenn dies uns selbst nicht mehr zuzumuthen sein sollte, statt unserer ein in unserer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Richtigkeit dieser neuen Entdeckungen beweise, oder, wenn er dies nicht kann, sie in unserm Namen dankbar annehme.“ [1] Wenn Schelling nun Fichten beklagt, daß ihn des Himmels Gnade hierin dennoch verlassen: wie ist nicht jetzo Schelling zu beklagen, der, nachdem auch ihn die Füße derer erreichten, die ihn hinausgetragen, in denselben Fehler, als Fichte verfallen ist, ohne wenigstens, wie dieser, das Verdienst zu haben, sein Princip noch vorwärts seinem Nachfolger entgegenzudrängen, sondern, nachdem auch er dies eine Zeit lang allerdings versucht, vielmehr ganz kürzlich mit ermatteten Flügeln rückwärts zu einem weit niedrigeren Standpunkt, als selbst der Fichte'sche war, heruntergesunken ist? Wovon nachher.

[1] Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. II., S. 175—179; Schellings Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 161—162.

Fichte dagegen hat bei diesem Kampfe den immanenten Rhythmus im Fortschritt des philosophirenden Geistes zum Bewußtsein gebracht, wiewohl, was den Inhalt des Streits betrifft, das Recht auf Schellings Seite war. —

In dem, was wir nun noch von der Fichte'schen Philosophie darzustellen haben, müssen wir zunächst die Umgestaltung seiner Metaphysik [1] unterscheiden, wie sie in den Vorlesungen über die transscendentale Logik, die Thatsachen des Bewußtseins, und die Wissenschaftslehre enthalten ist; hier streift er zuweilen an die Philosopheme des Proklus an, doch bleibt der Grundton Schellingianismus. Das Zweite ist eine Umschaffung seiner praktischen Philosophie im Naturrecht, der Sittenlehre, den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters, der Bestimmung des Gelehrten, der Staatslehre, und den Reden an die deutsche Nation. Hieran schließt sich drittens der religiöse Standpunkt in der Anweisung zum seligen Leben, worin dem Mangel, der ihm in der Anklage des Atheismus gemacht worden, nunmehr vollständig abgeholfen, und er selbst zum Bewußtsein jener Mangelhaftigkeit gelangt ist, indem er zugibt, daß die blos moralische Weltansicht, wie er sie in seiner ursprünglichen Sittenlehre dargestellt, Stoicismus sei, und der Annahme eines Gottes nicht bedürfe, sondern sich selber ihr Gott, Heiland und Erlöser sei. [2]

I. Metaphysik. In Einleitungsvorlesungen zur Wissenschaftslehre sagt Fichte: Diese Lehre setzt voraus ein ganz neues inneres Sinnenwerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist; sie ist nicht etwa ein Erdenken und Schaffen eines Neuen, nicht Gegebenen, sondern Zusammenstellung und Erfassung in Einheit eines durch einen neu zu entwickelnden Sinn Gegebenen. Zu dieser Ansicht kann sich das Menschengeschlecht nur erheben durch eigene Freiheit, beginnend in einem Einzelnen; ehe das

[1] So, auch Transscendental-Philosophie nennt er selbst die Wissenschaftslehre, in dem so eben angeführten Briefe an Schelling.

[2] Die Anweisung zum seligen Leben, S. 135—138, 204—214.

Geschlecht die Freiheit ertragen kann, waltet der Glaube. Das erste Geschäft ist demnach, diesen neuen Sinn im Menschen zu wecken: einen Sinn für das Leben der Freiheit, das, ohne Substrat zu sein, Grund alles Seins ist, das Uebersein, das Seinsetzen, das Einen von Gegensätzen. Das Substanzenmachen ist eine Trägheit des Wissens; die Wissenschaftslehre hat diese zu vernichten, um das Leben selbst vor den Blick zu fördern. Das Sein wird erblickt, nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden und Entstehen aus einem Andern, welches in ihm nur gebunden und gefesselt ist: ohne Zweifel Freiheit, Leben, Geist. Der neue Sinn ist demnach Sinn für den Geist, für den nur Geist ist und durchaus nichts Anderes, und dem auch das Andere, das gegebene Sein, annimmt die Form des Geistes und sich darein verwandelt. Das Sehen, das innere nämlich, das Ersehen, Anschauen, die Einheit der zwei entgegengesetzten Glieder, ist der immanente Seinsgrund und Träger für das Gesehene; in seinem Wesen liegt es, daß hingesehen, projicirt werde ein Product als Gesehenes. Das Sein hat also in sich gar nichts, sondern Alles nur in seinem Sehen. In dieser Einheit ist die Zweiheit das Hingesehene aus ihr, welches in ihr schlechthin Eins ist; das Sehen bleibt nämlich in Beiden das Eine, Beide sind in dem Einen Sehen des Gesehenen, — sein Gesicht (idea, wie bei Luther). Das Sehen verneint sich und sein Product, und so ist es in der That; es setzt dasselbe als nicht durch sich gesetzt. Das Sein wird einmal als Product des Sehens anerkannt: das andre Mal als solches ausdrücklich negirt, so daß blos das todte Gerüst des Lebens übrig bleibt. Dieses Sein heißt das Bild, jenes die Realität; in der letzten wird das eigene, selbstständige Leben des Inhalts mit hinzugedacht, in dem ersten nicht. Indem das Sehen sich in seinem Producte vernichtet, faßt es sich selbst als blos ein ertödtetes Bild des Seins auf: so wird es sein Product als ein Selbstständiges finden, denn dazu hat es selbst dasselbe gemacht; sein eigenes Leben aber geht an dem aus ihm hinge-

sehenen Leben durchaus verloren. Dies Sehen des Sehens ist ein Denken, als ein bestimmtes und bestimmendes Sehen; das Bild einer solchen Beschränkung und Fortbestimmung des Lebens, mit ausdrücklicher Abstraction von dem Sein oder Nichtsein desselben, nennen wir Denkbild, Begriff. Das Setzen des zu Bestimmenden aber heißt Anschauen. Alles Denken führt bei sich und setzt voraus in unmittelbarer Einheit die Anschauung: ein Hinschauen des bleibenden und dauernden Etwas, das durch das in sich wandelnde, und von einem Gegensatze zum andern fließende Leben des Denkens eben bestimmt wird. Wahrhaft an sich ist nur ein Leben durchaus in ihm selber, und ein anderes ist gar nicht da; dieses eine reine Leben stellt sich in einem Wissen, einem Bilde seiner selbst dar, und wird dadurch angehalten und befestigt. Das also, das Befestigen, — also einen Gegensatz, ein Nichtleben mit hineinzubringen, — ist das Eine Grundgesetz des Wissens. Auf der Verbindung dieses Gegensatzes mit der Form des Lebens beruhen alle Gestaltungen des Wissens, und lassen systematisch sich darauf zurückführen. Denken ist die absolute Einsicht der Identität eines Anschauungsbildes (eines schlechthin Gegebenen) mit einem Denkbilde (einem absolut Aprioriſchen). Das Denken des Denkens, das Denken, das absolut bestimmen soll, als ausgehend von einer absoluten Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, ist das Ich, das absolute Sichsichtbarsein und Fürsichsein des Sehens in seiner Wesenheit selbst, die Kantische Apperception. Der Beschluß, in welchem das Ich sich selbst als sehend sichtbar wird, ist das Hinverstehen des Dinges. Wir haben so im Sehen zwei Principheiten, die sich einander begegnen und sich in Einem Schlage vereinigen, um beide ihr gemischtes Product, die gegebene Vorstellungswelt, hervorzubringen: die jedoch nicht etwa in gleichem Range mit einander stehen; eine steht an der Spitze und ist die erste, von der die ganze Wechselwirkung ausgeht. [1]

---

[1] Nachgel. Werke, Bd. I., S. 4—6, 25—26, 11—13, 16—17, 45—46, 48, 75, 19, 50—51, 53, 55, 57—59, 65, 68, 63, 66, 72—74, 76—77, 97, 84.

Ueber diesen Dualismus des Ich und Nicht-Ich, in wie viel Formen Fichte ihn auch noch gießen wird, kommt er nie hinaus, wie sehr er sich auch, nach diesen neuesten Darstellungen, vor seinen Zuhörern zerarbeitet, und in jeder Stunde wieder von vorne anfängt, um immer nach größerer Klarheit zu ringen und schärfer ins Verständniß einzudringen.

Dies Dreifache ist nun das absolut Neue unserer Lehre: daß der absolute Anfang und Träger von Allem reines Leben sei; alles Dasein und alle Erscheinung aber Bild oder Sehen dieses absoluten Lebens sei; und daß erst das Product dieses Sehens sei das Sein an sich, die objective Welt und ihre Form. Die philosophische Ansicht erfasset die Dinge, so wie sie an sich sind, d. i. in der Welt des reinen Gedankens, welcher Welt Urprincip Gott ist: demnach also, wie Gott sie denken müßte, falls ihm ein Denken beizulegen wäre. [1]

Der noch immer nicht überwundene Dualismus tritt hier zunächst als der Gegensatz von Denken und Anschauen auf; und die isolirte Betrachtung dieser Momente gibt dann zwei neue Einleitungen in die eigentliche Wissenschaftslehre. [2] Diese aber selbst, die Construction des Grundbewußtseins in der Verknüpfung seiner Momente, stellt sich hiermit dar als eine Gnosogonie. [3] Man muß nicht (sagt Fichte) Philosophie besitzen, sondern *sein*, eben diesen absolut genetischen und verstehenden Blick als seine unwandelbare Natur tragen. Darin, daß wir genetisch verfahren, besteht die dialektische Kunst der Entwickelung. Die Philosophie ist eine Umschaffung, Wiedergeburt und Erneuerung des Geistes in seiner tiefsten Wurzel, die Einsetzung eines neuen Organs, und aus ihm einer neuen Welt in die Zeit. [4]

---

[1] Nachgel. Werke, Bd. I., S. 101; Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 93 — 94.

[2] Nachgelassene Werke, Bd. I., S. 398, 404 — 406.

[3] Sonnenklarer Bericht, S. 176 — 177.

[4] Nachgelassene Werke, Bd. I., S. 128, 184, 399.

A. Die transscendentale Logik. Die Wissenschaftslehre hat zum Zweck das ganze Wissen, in allen seinen möglichen Bestimmungen es aus Einem Standpunkte heraus erschöpfend: die Logik nur einen Theil, das Denken mit Ausschluß der Anschauung; sie ist Lehre vom Denken schlechtweg, seinem innern Wesen nach. Der Mensch wird schlechthin im Wissen geboren; sein Dasein bringt das Wissen mit sich, ohne alle sein Zuthun und Freiheit. Das Ich denkt nicht, sondern das Wissen, worin Denken und Anschauen unzertrennlich verbunden sind, denkt; die Thätigkeit des Ich ist bloße Reproduction des ursprünglichen Lebens des Wissens. Das Denken ist ein Bilden, das schlechthin ein Bild seiner selbst setzt. Das Wissen in seiner absoluten Grundform ist eine Synthesis der Anschauung und des Begriffs. Der Verstand ist ein Sein, das durch sich ein Leben und Fließen setzt; ein solcher Verstand, mit diesem durch sich selbst gesetzten Leben und Grundbilden, ist uns die Grundlage der Vorstellungen. Aus diesem absoluten Verstande werden alle Dinge. Die Anschauung ist die in dem Bilde schlechthin liegende Beziehung, daß in ihm Etwas abgebildet sei, ein in ihm Gebildetes ihm correspondire. Das Sein erscheint, die Erscheinung erscheint sich, begreift sich als solche, als des Seins; und auf diese Weise ist Erkenntniß möglich. Das Bild des Seins selbst, das da ist nicht durch sich, sondern durch das Sein, ist das Urbild; dieses existirt nur im Verstehen seiner selbst als Bild: und dieses Verstehen ist möglich nur, indem es sich setzt, und sich im Gegensatze setzt mit dem Sein, zufolge eines Bildes seiner selbst, als des Bildes vom Sein. Die Erscheinung ist schlechthin nur im Bilde ihrer selbst; und das ist die ursprüngliche und absolute Selbstanschauung der Erscheinung. Der ursprüngliche Eine Grundsyllogismus, durch den das ursprüngliche Wissen zu Stande kommt, ist: 1) Anschauung eines Gesetzes: die Erscheinung bringt schlechthin mit sich ihr Bild; 2) factische intellectuelle Anschauung eines Vorhandenen als Bildes; 3) die Einsicht, daß darum dieses

Bild Accidenz der Erscheinung sei: das Sichverstehen als Bild. Sein und Bild im Wissen zu verknüpfen, ist die Aufgabe; Ich ist das Bild, wo die Erscheinung anschaut das Gesetz, daß Sein und Bild schlechthin unabtrennbar von einander sind. Die Erscheinung muß sich sehen als Princip des Bildens, als setzend das Sein durch das Bild; so ist sie Ich, die Identität des Begreifenden und Begriffenen, die absolute intellectuelle Anschauung der Vernunft durch sich selbst, die einfachste Grundbestimmung des Selbstbewußtseins, aus der alle übrigen (das vollständig bestimmte Selbstbewußtsein) abzuleiten sind, und zu der man sich nur erheben kann, indem man alles Individuelle und Persönliche rein abschneidet. [1]

B. Thatsachen des Bewußtseins. Das Wesen aller Wissenschaft besteht darin, daß von irgend einem sinnlich Wahrgenommenen durch Denken zum übersinnlichen Grunde desselben aufgestiegen werde. Ebenso verhält es sich mit der Philosophie; sie geht aus von der Wahrnehmung des Wissens durch den innern Sinn, und steigt auf zu dem Grunde desselben. In diesen Vorlesungen haben wir es mit dem ersten Stücke dieser Wissenschaft, mit dem Phänomene, zu thun. Die Beobachtung dieses Bildes des Seins macht die innere Welt des Bewußtseins zu unserem freien Eigenthume, indem wir dies Bewußtsein als ein für sich bestehendes System von Thatsachen ansehen und es aus sich selbst erklären. Der Mensch hat überhaupt nichts, denn die Erfahrung; und er kommt zu Allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. Auch in der Wissenschaftslehre, als der absolut höchsten Potenz, über welche kein Bewußtsein sich erheben kann, kann durchaus nichts vorkommen, was nicht im wirklichen Bewußtsein oder in der Erfahrung, der höchsten Bedeutung des Worts nach, liegt. (Aus dieser veränderten

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. I., S. 106, 110, 120—121, 124, 129, 138—139, 142, 149, 171, 192, 367—368, 209, 211, 232, 281; Sonnenklarer Bericht, S. 116, 127, 64, 83, 134.

Ansicht des Vaters ist geschöpft, was der Sohn dann als seine eigene Meinung öffentlich vorgebracht hat. [1]) Wir gewannen aus dem Bisherigen, daß außer dem Absoluten nur der Verstand, wie Gott selbst, absolut ist; denn er ist seine Erscheinung. Sie ist nur in der Form des Sichverstehens; denn das ist die absolute Form ihres Seins. Alles ohne Ausnahme, wovon außerdem noch gesagt werden mag, daß es sei, ist nur im Verstande und für den Verstand; und außer diesem Verstande ist nichts, denn eben Gott, indem das absolut außer Gott Gesetzte, die Erscheinung, auch nur da ist im Verstehen dieser Erscheinung von sich selbst. Dies Verständniß, als vollendetes, ist keinesweges eine einzige Grundform, sondern eine geschlossene Reihe solcher Verstandesmomente, welche sich nur beschreiben läßt als ein Leben und sich Bewegen des Verstehens. Daher liefert die Beobachtung Thatsachen des Bewußtseins in der Mehrheit. In der Region der Anschauung ist Alles factisch; die Wissenschaftslehre gibt uns die alle besondern Momente umfassende Einheit, und das Gesetz, woraus die Mannigfaltigkeit erkannt wird. In der Logik war es uns zu thun um den Inhalt des factischen Wissens, denjenigen Bilderzustand, welchen die Erscheinung ohne Weiteres mit sich bringt. Innerlich kennen wir die Erfahrung; jetzt wollen wir sie auch äußerlich als Thatsache ansehen, um zu sehen, wie wir von diesem Punkte heraus und herüber kommen möchten zu einem Andern. So viel im Allgemeinen. [2]

Die Eintheilung des Folgenden ist nun die: das niedere Verstehen ist das Organ des wirklichen Seins; das höhere, das des Ueberwirklichen. Die Beziehung des Ich auf ein schon fertiges Bild, welches nicht angesehen werden kann als construirt

---

[1] Immanuel Hermann Fichte: Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie zu Vermittelung ihrer Gegensätze (1829), S. 412 flg.

[2] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 5, 44, 166; Sonnenklarer Bericht, S. 12, 166—167; Nachgelassene Werke, Bd. I., S. 408—410, 413, 551, 416—417.

durch das unmittelbar ſichtbare Vermögen des Ich, iſt das Wirkliche. Die jedesmalige Realität, wirklich und wahrhaft gelebte Begebenheit entſteht uns durch das Einſenken und Vergeſſen unſeres Selbſt in gewiſſen Beſtimmungen unſeres Lebens, die ſich ſelbſt machen und fortführen. Wird der Urbegriff des Sehens an das bloße Sehen des Gewordenen gehalten, ſo wird das Sehen ausgedehnt über die Grenze der Gegebenheit, und heraufgeführt zu dem Princip; es ſtellt ſich eben dar das Ideale und Ueberwirkliche. [1]

1. Vom niedern Vermögen. Soll das Vermögen der Selbſtanſchauung aufgefaßt werden, wie es iſt, ſo muß es angeſchaut werden als unendlich; die Ausdehnung im Raume iſt nichts Anderes, denn die Sichanſchauung des Anſchauenden in ſeinem Vermögen der Unendlichkeit. Durch das Denken, als das Herausgehen aus der unmittelbaren Anſchauung, und durch die unabtrennliche Vereinigung dieſes Denkens mit der Anſchauung zu einem innig verſchmolzenen Lebensmomente des Anſchauenden wird das, was eigentlich in ihm wäre, zu einem Etwas außer ihm, zu einem Objecte; das Denken leiſtet in der äußern Wahrnehmung durchaus nichts weiter, als daß es ihr die Form des objectiven Daſeins gibt. In aller Wahrnehmung nimmſt Du zunächſt nur Dich ſelbſt und Deinen eigenen Zuſtand wahr; das Denken ſetzt erſt einen Gegenſtand als Grund meiner Affection hinzu. Aller Gegenſatz entſteht demnach unmittelbar und rein aus dem Denken, und wird durch daſſelbe mitgebracht. Nicht Ich denke in dieſem Denken; ſondern man muß ſagen, das Denken ſelbſt, als ein ſelbſtſtändiges Leben, denkt aus und durch ſich ſelbſt dies objectivirende Denken. Das Ich, wie wir es dermalen kennen, ſetzt weder das äußere Object noch ſich ſelbſt, ſondern Beide werden durch das allgemeine und abſolute Denken

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. I., S. 434—435 (Sonnenklarer Bericht, S. 28, 38—39), 444.

gesetzt; und durch dieses wird dem Ich sowohl das Object, als es sich selbst gegeben.[1]

Das durch das Denken gesetzte Ich ist seines Princip, und kann, als solches, Princip werden ins Unendliche; die unendliche Reihe der sich ausschließenden Principiate ist die Zeit. Indem der Trieb, als eine Causalität, die keine Causalität hat, durch Hemmung und Beschränkung des Lebens, Gefühl wird, d. h. zum Bewußtsein seiner kommt: so wird derselbe unmittelbar Causalität haben, da wo er es nun noch kann, nicht in der Sphäre des Seins, sondern eben im Reiche des Bewußtseins. Das Leben hat aber schlechthin durch sein Sein als Freiheit in sich ein bestimmtes Vermögen; und auch dieses Vermögen ist erst jetzt durch Hemmung der unmittelbaren Causalität zu einem selbstständigen Dasein gekommen. Da jedes selbstständige Sein der Freiheit Bewußtsein gibt, so entsteht durch die Hemmung neben dem Bewußtsein des Triebes auch das des Vermögens zur Causalität in der Sphäre des Seins; es ist das Vermögen, durch eine Reihe von Bedingungen hindurch in der Zeit zum beabsichtigten Ziele fortzuschreiten. Daß es aber jetzt ein wirkliches Vermögen des Lebens ist, in der freien Gewalt desselben steht, und nun unmittelbar zur Ausübung fortgeschritten werden kann, ist bewirkt allein durch den Begriff. Die Entwerfung eines solchen Begriffs ist bedingt durch ein Bild des absoluten Widerstandes, welches durch die productive Einbildungskraft hervorgebracht wird, demnach gesetzt und hinausgesetzt außer das Ich und gesetzt in die Sphäre des Seins an sich, da es ja dem Leben als einem solchen entgegengesetzt ist. Kurz, dieses positive Setzen ist das, was wir als objectives Denken beschrieben haben. Dieses Bild eines Widerstandes im Bilde hebt die Freiheit des Bildens auf, und so eben wird es gebildet. Die Freiheit des Bildens in ihrer Unendlichkeit wird beschränkt, und diese Beschrän-

[1] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 10—15 (Bestimmung des Menschen, S. 78, 121—122), 35.

kung gebildet. Es ist dem zufolge in diesem Bilde ein Doppeltes, das in Wechselwirkung und Gegensatz mit einander gestellt wird: zuvörderst das unendliche Vermögen zu setzen selbst, in die Einheit des Bildes als leere Ausdehnung gefaßt, ist dem Ich allenthalben durchsichtig und durchdringlich; sodann ein eben solches unendliches Setzen von Seiten des Widerstandes, das die Durchsichtigkeit und Durchdringlichkeit aufhebt. Das aus diesen beiden Bestandtheilen entstehende Ganze ist das Bild der Materie. Das Ich, als reale Causalität in einer materiellen Welt, muß selbst Materie sein; eine solche Beweglichkeit der Materie durch den bloßen Begriff kann man füglich nennen Organisation. Das allgemeine und absolute Denken bringt denkend hervor die andern Iche, und mich unter ihnen. Das Factum der innern Selbstanschauung kommt also mehrere Male vor; aber der Inhalt, das Wissen selbst, welches in jenem Factum innerlich angeschaut wird, bleibt drum bei allen diesen Wiederholungen immer Eins und dasselbe. Soll drum das Bewußtsein Bewußtsein des Einen Lebens sein, so muß die durch die Individualität aufgehobene Einheit in demselben Bewußtsein wieder hergestellt werden durch ursprüngliches Denken, als die Darstellung der absoluten Einheit. Das Individuum denkt dieses Denken nicht als Individuum, sondern eben selbst als das Eine und ganze Leben mit Vernichtung seiner Individualität; es ist in diesem Denken gar nicht mehr ein besonderes und particulares Ich, sondern das allgemeine und Eine. Dieses Denken ist keineswegs ein Product des Ich, sondern ein Ausdruck eines absoluten Factums; nicht das Individuum, sondern das Eine unmittelbare geistige Leben selbst ist der Schöpfer aller Erscheinung, und so auch der erscheinenden Individuen. Die Vernunft, das allgemeine Denken, das Wissen schlechthin, ist höher, denn das Individuum; das Individuum besitzt sie nicht als sein Accidenz. Wohl dem Individuum, das von der Vernunft besessen wird! Mit diesem allgemeinen Denken ist jedoch die Individualität immer vereinigt;

denn nur in dieser bricht das Leben zur Sichdarstellung und Bewußtsein überhaupt hervor. [1]

Die Natur ist durchaus nichts weiter, als der durch absolutes Denken gebildete Gegensatz gegen die absolute Kraft des freien und geistigen Lebens, um sie, die für sich schlechthin unsichtbar ist, sichtbar zu machen. Die Natur bleibt uns bloße Schranke, Negation. Das Ich darf sich ebensowenig als das absolute Sein setzen. In der Anschauung haben wir die Dinge schlechthin, wie sie sind; denn sie sind durch und durch Erscheinung. Die Natur ist darum durchaus nicht Bild Gottes, sondern nur dasjenige, worein Gott zu bilden ist; ebensowenig ist sie Gottes Geschöpf, sie hat mit Gott gar nichts gemein. Wir, die vernünftigen Iche, möchten werden, wenn wir wollten, Gottes Geschöpfe, und die Natur machen zu unserem eigenen Geschöpfe; wir sind das Bild Gottes, und die Natur ist unser Bild. Wenn die Leute die Weisheit Gottes in der Natur bewundern, was bewundern sie da eigentlich? Nur ihr Denken; denn die Ordnung liegt lediglich doch in ihrem Begriffe, in ihr ist abgebildet und abgedrückt das Grundgesetz der Erscheinung. Die Wurzel aller Wirklichkeit ist das Ich. Es wäre Ein Ich, wenn es nur Anschauung wäre; aber es ist auch Verständlichkeit der Anschauung, daher ist das Grundprincip aller Anschauung der Wirklichkeit ein Mannigfaches. Alle Individuen zusammen machen das Eine gemeinsame Ich aus, wobei es in eines Jeden eigener Macht liegt, welchen Antheil er nehmen will an der Fortgestaltung der Welt. [2]

2. Vom höheren Vermögen. Vollzieht ein Individuum durch freies Handeln einen Theil des allgemeinen Vermögens, so entsteht dadurch für alle andern numerischen Wiederholungen des Einen Lebens schlechthin ein Verbot, dieser Entwickelung

---

[1] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 46, 48, 64—70, 81, 93, 95, 109, 97—99, 102.

[2] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 113—115, 119; Nachgelassene Werke, Bd. I., S. 515—516, 548—549, 558—559.

entgegen zu wirken. Wie vermag aber die freie Selbstbestimmung des Einen ein Bewußtsein in allen Andern, durch welches diesen der entgegenlaufende Freiheitsgebrauch verboten wird, zu bewirken und zu begründen? Erst hierin liegt das Verbindungsglied zwischen der sinnlichen und der sittlichen Welt. Durch die nähere Erörterung der Individualität wird die Frage von selbst sich lösen. Die Freiheitsäußerung ist selbst nichts Anderes, als die absolut freie Selbstcontraction des Einen Lebens, wodurch das Individuum hervorgebracht wird, — der ursprüngliche Act der Individuation; kein Handeln, außer in der individuellen Form. Das Individuum ist nicht ein besonderes Sein, sondern nur eine zufällige Form der absoluten Freiheit des allgemeinen Lebens, das, sich aus der bloßen Allgemeinheit und Zerstreutheit der objectiven Anschauung seiner Kraft auf Einen Punkt beschränkend, sich selbst zum Individuum macht, ohne doch dadurch seine Freiheit zu verlieren. Das Leben in der Form der allgemeinen Anschauung ist durchaus keines Selbstbewußtseins fähig, sondern nur in der individuellen Form. Das Individuum darf sich nicht für ein Absolutes an sich halten; es gilt hier, über die Individualität, als den absoluten Sitz der Facticität, hinweg zu kommen, zum absoluten Grunde derselben durch reines Denken sich zu erheben, das Eine geistige Leben zu fassen als in derselben nur erscheinend. Die Grundäußerung des Lebens ist eine gedoppelte: 1) die absolute Entäußerung, die allgemeine Anschauung der Kraft, als Sinnenwelt, die das ganze und Eine Leben in seiner bloßen Möglichkeit darstellt; 2) Einkehren in sich selbst durch Concentration der allgemeinen Anschauung zur individuellen Form, zum Selbstbewußtsein und zur freien Wirksamkeit von einzelnen Punkten aus. Das Ganze ist Anschauung des Lebens. Zu der Anschauung das Denken mit hinzugenommen, wäre das Ganze eine Sichoffenbarung des Lebens in ihm selber. [1]

[1] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 139, 142—146, 155—156, 163—164, 173, 165.

Man begreift ein Freiheitsproduct nur als Aufhebung einer Naturentwickelung; die Freiheit selbst aber ist nur da als Mittel und Instrument des höheren Gesetzes, des Sittengesetzes. Das Eine Leben der Freiheit ist also Anschaubarkeit des Sittengesetzes, Anschauungsform der Sittlichkeit, die Erscheinung des Endzwecks in der sichtbaren Welt, in der er schlechthin nicht war, sondern nur in der geistigen, unsichtbaren. Die Natur, als bloße Anschaubarkeit der Kraft, ist absolut zweckmäßig: wir können in ihr und an ihr das, was wir sollen. Ihr Princip ist schlechthin ein sittliches Princip, keinesweges ein Naturprincip; denn dann eben wäre sie absolut. Die Sittlichkeit erscheint demnach als absolutes Seinsprincip der Natur. Die Naturseele, die Weltseele ist das Ich des Menschen selbst. Der Endzweck wirkt als Naturgesetz eine nie abzuschließende Reihe von Individuen, jedes aber mit besondern sittlichen Bestimmungen. Die Individuen sind zufolge ihrer sittlichen Bestimmung, und sie sind das einzige Wahre und Wirkliche an der Natur. Die fortgehende Schöpfung neuer sittlicher Individuen setzt voraus, daß ein Theil des Endzwecks noch unsichtbar sei, der eben durch die neue Schöpfung sichtbar gemacht werden solle. Bestimmend das Eine Leben, hat der Endzweck gar nicht die Form des Sollens, sondern die des Müssens; er herrscht als Naturgesetz. Nur im Gegensatze gegen einen Trieb erscheint das Sittengesetz als ein Sollen, das den Trieb nicht seinem Sein nach, sondern als Bestimmungsgrund negirt; denn der Trieb ist selbst Product des Endzwecks, inwiefern dieser Naturgesetz ist. Dem Triebe folgend, ist das Individuum nicht frei: ebensowenig, wenn es sich durch das Sittengesetz bestimmt; denn dann hat das Individuum, als solches, ebenfalls keine Causalität. Die Freiheit liegt im Uebergange, in der Erhebung von der Natur zur Sittlichkeit. Durch Freiheit reißt sich das Individuum vom Triebe los, vernichtet ihn als sein unmittelbar wirkliches Sein, und findet dieses nun in seiner sittlichen Bestimmung, die zwar durch sein Herausgehen aus dem allgemeinen Leben als Sein

durchaus vollendet ist, aber nur in einer unendlichen nie zu vollendenden Reihe einzelner bestimmter Anschauungen zum Bewußtsein kommt. Der Act der Erschaffung eines ewigen und heiligen Willens in sich ist der Act der Sicherschaffung des Individuums zur unmittelbaren Sichtbarkeit des Endzwecks, und so der sein eigenthümliches inneres Leben durchaus beschließende Act. Von nun an lebet es selbst nicht mehr, sondern in ihm lebet, wie es eben sein sollte, der Endzweck, nicht das Gebot. Nur dem Triebe gegenüber und für die Freiheit ist der Endzweck ein Sollen und ein Gebot. Nach Vernichtung der Freiheit wird auch das individuelle Leben Natur, nämlich die höhere und übersinnliche.[1]

Das Sittengesetz selbst ist wieder Anschaubarkeit und Anschauungsform eines höher liegenden Princips, des Einen absoluten Princips. Das allein Einheit und Dauer in das Leben Bringende ist sein Sein. Der Endzweck ist die Aeußerung des Seins im Werden. Das Grundsein des Lebens ist in seiner Form eine Anschauung, die da ist, nicht geworden, unwandelbar und unveränderlich dieselbe, die sich durch das formale Leben in der ewigen Form des Werdens äußert. Jenes Sein aber, das zu der absoluten Anschauung das Sein ist, ist schlechthin aus sich, von sich, durch sich; es ist Gott. Sein Wesen äußert sich unmittelbar in der Anschauung des ewigen Endzwecks, das Leben drum in seinem eigentlichen Sein ist Bild Gottes; als formales Leben aber, als wirklich lebendiges und thätiges, ist es das unendliche Streben, wirklich zu werden dieses Bild Gottes, das es aber, eben darum, weil dieses Streben unendlich ist, nie wird. Das Leben, als das Vermögen zu bilden oder zu schematisiren das Bild Gottes, ist Wissen. Was außer Gott ist, löst sich auf in bloße Anschauung, Bild, Wissen: wie denn außer Gott sein eben heißt, Anschauung Gottes sein. Noch ein anderes Sein

[1] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 151, 167—169, 172—173, 177 (Nachgelassene Werke, Bd. I., S. 464), 189, 192, 194, 198—197, 194—195.

außer Gott, als das Sein des Wissens oder die Anschauung Gottes, anzunehmen, ist reiner und klarer Unsinn. Die Theorie des Begreiflichen kann daher, da Gott unbegreiflich ist, durchaus nur sein die Theorie des Wissens oder die Wissenschaftslehre.[1]

Näher macht Fichte den Uebergang zur Wissenschaftslehre auf folgende Weise: Die Eine Erscheinung, die an Gott ist, ist sein Accidenz; sie ist nicht ohne sich zu verstehen, und dies Sichverstehen ist die Form ihres Seins, das Ich. Nur kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an insgesammt nothwendigen und in ihrer Nothwendigkeit nachzuweisenden Formen des Wissens. Diese genetische Nachweisung ist eben die Philosophie oder die Wissenschaftslehre, deren Object also das göttliche Erscheinen, sie selber aber das Abbild des Lebens, keinesweges das wirkliche Leben selber, ist. Die Darlegung der Thatsachen des Bewußtseins, als eine Naturgeschichte der Entwickelung dieses Lebens, geht von dem niedrigsten Punkte, von der äußern Wahrnehmung, bis zum Wissen fort.[2] Sollte nicht Fichten bei Abfassung dieser Disciplin die vier Jahre früher (1807) erschienene Hegel'sche Phänomenologie des Geistes vorgeschwebt haben, die ebenfalls von der sinnlichen Wahrnehmung ausgeht, und uns beim Finden des absoluten Wissens absetzt? Es kann uns die Bildsamkeit des Fichte'schen Geistes nicht entgehen, die Formeln früherer und späterer Systeme auf die Formel seiner Wissenschaftslehre zurückzuführen. Was aber den Ausdruck Phänomenologie selbst betrifft, so lesen wir ihn nunmehr schon in den Vorlesungen über Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804.[3]

C. Die Wissenschaftslehre hat zum Gegenstande nicht das Sein, sondern das Eine allgemeine und absolute Wissen;

---

[1] Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 168, 204, 206—210.

[2] Nachgel. Werke, Bd. I., S. 540—541, 547, 565, 569; Die Thatsachen des Bewußtseins, S. 209 (Sonnenklarer Bericht, S. 168—169), 214.

[3] Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 195.

eine Seinslehre kann es nicht geben; das Wissen ist das Höchste, von dem gewußt werden kann. Ihre Aufgabe ist demnach: die Sichtbarkeit im Ganzen und überhaupt in ihrer Genesis und als Product des Absoluten anzuschauen; die Erscheinung schaut sich an als schlechthin sich schaffend.[1] Diese neueste Gestalt der Wissenschaftslehre ist nun am klarsten und gedrängtesten von Fichte selbst noch in einer Druckschrift, dem Umrisse nach, abgehandelt worden, welcher wir daher auch bei der folgenden Darstellung den Vorzug geben, die dem Sohne hinterlassenen Hefte aber nur zur Ergänzung gebrauchen wollen.

Die Wissenschaftslehre fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht erstens aus von dem Wissen schlechtweg in seiner Einheit. Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst, Gott; und Gott ist nicht der todte Begriff, den wir so eben aussprachen, sondern er ist in sich selbst lauter Leben. Auch kann er sich nicht zu einem andern Sein machen; denn durch sein Sein ist alles mögliche Sein gegeben, und es kann weder in ihm noch außer ihm ein neues Sein entstehen. Soll nun das Wissen dennoch sein, und nicht Gott selbst sein: so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber außer ihm selber.[2] Das ist eben das πρῶτον ψεῦδος dieses Fichte'schen Philosophirens, das Wissen nicht selbst als ein Moment in der göttlichen Entwickelung aufgefaßt, sondern außer Gott gesetzt zu haben. Und dieser erst von Schelling vollkommen aufgehobene Dualismus erscheint in dem Auch der Glaubensphilosophie, das sich der ganzen Fichte'schen Schule bemächtigt hat, nur in Etwas gemildert, wenn Fichte sogleich hinzusetzt: Gottes Sein außer seinem Sein, seine Aeußerung, in der er ganz sei, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeußerung ist ein Bild, oder Schema. — Diese Aeußerung Gottes ist eine nothwendige: Gott ist nicht

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 3—4, 435—436.

[2] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 7—8.

factische Möglichkeit des Letztern ist durch die geschehene Vollziehung des Erstern bedingt.[1] Hierin liegt nun der Grund der oben angedeuteten Mannigfaltigkeit.

1. Zuerst soll dem absoluten Vermögen das Soll sichtbar werden, ein Sollen des Soll, ohne daß es sich schon als Princip in dieser Entwickelung unmittelbar sehen könnte. Das Wissen durch das unmittelbar unsichtbare Princip nennen wir Anschauung; ihr ganzes Gebiet ist Ausdruck und Schema des bloßen Vermögens. Da in ihr noch nicht das göttliche Leben schematisirt ist, sondern sie erst die Möglichkeit dazu herbeiführt: so bleibt ihr nichts übrig, denn die bloße Gestalt des Vermögens in seiner Gegebenheit, das hier in dieser seiner Nichtigkeit schematisirt wird. So ist dieses ganze Gebiet nichts; und nur in seiner Beziehung auf das wirkliche Sein, indem dessen factische Möglichkeit dadurch bedingt ist, erhält es eine Bedeutung. Es ist ein Vermögen des Hinschauens, und zwar ohne die Richtung auf das Eine göttliche Leben, die auf diesem Standpunkte verborgen bleibt: ein unbestimmtes und durchaus ungebundenes, jedoch absolutes Vermögen, also ein unendliches. Es schematisirt sich darum als hinschauend ein Unendliches in Einem Blicke, demnach als in derselben ungetheilten Anschauung sich zusammennehmend und zusammenziehend auf ein in der ersten Unendlichkeit Begrenztes, in sich selber gleichfalls unendlich Theilbares, einen verdichteten unendlichen Raum in einem andern einfachen unendlichen Raume, oder Materie, eine unbegrenzte materielle Welt im Raume. Um sich als absolut anfangendes Princip für die Anschauung zu schematisiren, muß das Vermögen vor seiner Wirksamkeit ein mögliches Wirken, nicht am absoluten Soll, erblicken, das hier noch unsichtbar ist, sondern an einer gleichfalls blind schematisirenden Causalität, die doch nicht unmittelbar Causalität ist, die

---

[1] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 10—17; Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 93, 131, 477.

aber schlechtweg durch die erscheinende Vollziehung des Vermögens es zu werden erscheine; eine solche ist der Trieb. Die Beziehungen, welche der Trieb in seiner Wirksamkeit auf die Körperwelt fühlt, sind die Qualitäten. In dieser Wirksamkeit ist das Vermögen sich gegeben als das Eine und selbige Vermögen der Selbstbestimmung, das durch kein Wirken zu erschöpfen ist. Es entsteht ihm in dieser Anschauung seines Einen unendlichen Vermögens eine Unendlichkeit, nicht in Einem Blicke, wie die räumliche, sondern eine solche, in der es sein unendliches Wirken anschauen könne: eine unendliche Reihe auf einander folgender Glieder, die Zeit. Auch im Zustande des Triebes bleibt aber ein Schema der (räumlich) vorhanden sein sollenden Dinge, damit der Trieb auf sie bezogen werden könne; und dies bildet den Zusammenhang zwischen diesen beiden aus einander fallenden Zuständen der Anschauung.[1] — Die Unendlichkeit ist nichts an sich, und es kommt ihr durchaus kein wahrhaftes Sein zu; sie ist lediglich das Mittel, woran das Einzige, das da ist, und das nur in seiner Unsichtbarkeit ist, sichtbar wird, und woraus ihm ein Bild, ein Schemen und Schatten seiner selbst im Umkreise der Bildlichkeit erbaut wird.[2]

2. Es liegt im Vermögen ferner die Bestimmung, sich zu erheben zum Ersehen des Soll, dessen factische Vollziehung nun möglich ist. Der eigentliche Act des nun vollziehbaren Vermögens wäre das Sichlosreißen vom Triebe, so daß auch das Gehaltensein in der Anschauung wegfallen würde. Das Wissen stände nun da als Eins, so wie die Wissenschaftslehre bei ihrem Beginnen es erblickt; es würde in dieser seiner Wesens-Einheit eingesehen als unselbstständig und bedürftig eines Trägers, des Einen, das da ist schlechtweg durch sich. Ein Wissen in dieser Form ist kein Anschauen mehr, sondern reines Denken oder Intelligiren. In der Sphäre der

---

[1] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 18—26.

[2] Reden an die deutsche Nation, S. 239—240.

Anschauung war das Vermögen nicht als Eins angeschaut, sondern als ein Mannigfaltiges; dieses Vermögen, das nun durch die Selbstanschauung zum Ich geworden ist, war in dieser Sphäre nicht Ein Ich, sondern es zerfiel nothwendig in eine Welt von Ichen. Dies zwar nicht in der Form der Anschauung selbst. Wohl aber muß diese Trennung der Iche einfallen in derjenigen Form, in welcher allein auch die Einheit hervorgebracht wird, in der des Denkens, indem die Vielheit der freien Principe durch einen Schluß aus ihrer Wirkungsweise auf die Sinnenwelt erkannt wird. Dieses Zerfallen und die dabei dennoch Statt finden müssende gegenseitige Anerkennung wäre nicht möglich, wenn nicht das Object der Anschauung und des Wirkens Aller Eine und dieselbige, ihnen Allen gleiche Welt wäre. Die Anschauung einer Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieser Welt das Ich als absolut Sollendes sich sichtbar würde. Damit das Ich sich als Eines in einer gegebenen Vielheit von Ichen erkennen könne, muß die Sinnenwelt für jedes anschauende Individuum dieselbe sein: derselbe Raum und dieselbe Erfüllung desselben für alle, ohnerachtet es der individuellen Freiheit überlassen bleibt, diese gemeinsame Erfüllung in einer eigenthümlichen Zeitfolge aufzufassen; dieselbige Zeit und ihre Ausfüllung durch sinnliche Begebenheiten für alle, ohnerachtet in seinem eigenen Denken und Wirken es jedem frei steht, sie auf seine eigene Weise auszufüllen. Das Soll der Sichtbarkeit des Soll (die Sinnenwelt), wie es aus Gott ausgeht, ist ja an das Eine Princip gestellt, wie denn aus Gott nur Ein Princip ausgeht; und diese allgemeine Uebereinstimmung macht die Sinnenwelt zur wahren.[1]

3. Das Wissen ist durchs Denken eingesehen als sein könnend allein Schema des göttlichen Lebens. In diesem Denken habe ich das Wissen nicht unmittelbar, sondern nur in einem Schema: noch weniger unmittelbar das göttliche Leben, sondern

[1] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 26—34.

dieses nur in einem Schema des Schema, in einem doppelt ertödteten Begriffe.[1] Die Anschauung ist also, nach Fichte, die erste Ertödtung des göttlichen Lebens: das Denken die zweite, weil das Ich nun zum Bewußtsein seiner Individualität gelangt, wogegen die Anschauung noch eine Allen gemeinsame Sphäre darbot. Das Dritte ist, daß aus diesem Tode des Todes das neue Leben hervorgeht. Dies nennt er die Reflexibilität, Besinnbarkeit der Erscheinung, herbeigeführt dadurch, daß die Erscheinung sich erscheinen kann nur als Princip: Das absolute Vermögen der Bestimmung, welches ich zufolge meines Seins aus Gott habe, offenbart sich als ein Soll des Ersehens, daß Ich, — das in der Sphäre der Anschauung schon ersehene Princip, — daß Ich soll. Denken und Anschauen fallen aus einander, insofern das Letztere durch das Erstere bis in sein Princip, den Trieb, aufgehoben und vernichtet wird; ihr Zusammenhang aber wird dadurch gebildet, daß das Letztere die factische Möglichkeit des Ersten bedingt. In diesem beschriebenen Denken denke ich blos das Wissen als Schema des göttlichen Lebens sein könnend, und, da dieses Können der Ausdruck Gottes ist, der auf das Sein geht, als dasselbe sein sollend; keinesweges aber bin ich es. Aber nun, da alle factischen Bedingungen schon vollzogen sind, steht es auch unmittelbar in meinem Vermögen, es wirklich zu sein. Indem ich, das nichtige Anschauen und das leere Intelligiren fallen lassend, mit absoluter Freiheit und Unabhängigkeit mein Vermögen vollziehe, erscheint mir dies Wissen jetzt unmittelbar als das, was ich schlechtweg soll; ein Wissen, dessen Inhalt weder hervorgeht aus der Sinnenwelt, noch aus der Betrachtung der leeren Form des Wissens: sondern das da ist durch sich selbst schlechtweg, wie es ist, so wie das göttliche Leben, dessen Schema es ist, schlechtweg durch sich selbst ist, wie es ist.[2]

---

[1] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 35.

[2] Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 387; Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 36—40.

Ich weiß nun zwar, was ich soll, weiß von dem Schema Gottes; aber das geforderte Sein ist noch immer nicht vollzogen. Dieser Ich ist der in der Anschauung gegebene, das Individuum. Durch die Kraft soll ich, als Princip der Sinnenwelt, darstellen in ihrer Sphäre und in ihr anschaubar machen, was ich als mein wahres Wesen anschaue in der übersinnlichen Welt. Die Kraft ist gegeben als ein Unendliches; was daher in der Einen Welt des Gedankens schlechthin Eins ist, das was ich soll, wird in der Welt der Anschauung für meine Kraft eine unendliche Aufgabe, an der ich zu lösen habe in alle Ewigkeit. Wie kann nun, innerhalb der in der Anschauung doch fortdauernden, und durch das absolute Soll, als gerichtet an mich Individuum, ausdrücklich geheiligten Unendlichkeit, die Einfachheit und Unwandelbarkeit meines wahren Seins (denn es ist Schema Gottes) hervorgebracht werden? Durch die wirkliche und gänzliche Ertödtung des Triebes ist jene unendliche Bestimmbarkeit, die eigentlich eine Unbestimmtheit ist, selbst vernichtet, und in eine einzige absolute Bestimmung aufgenommen, den absolut einfachen Willen, der das ebenso einfache Soll zum treibenden Princip der Kraft erhebt. Laßt diese Kraft nun ablaufen ins Unendliche, wie sie muß; der Wandel ist nur in ihren Producten, keinesweges in ihr selbst: sie ist einfach, und ihre Richtung ist Eine, und diese ist mit einem Male vollendet. Und so ist denn der Wille derjenige Punkt, in welchem Intelligiren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen. Er ist ein reales Princip, denn er ist absolut und unwiderstehlich bestimmend die Kraft, haltend aber und tragend sich selbst; er ist ein intelligirendes Princip, er durchschaut sich, und er schaut an das Soll. In ihm ist das Vermögen vollständig erschöpft, und das Schema des göttlichen Lebens zur Wirklichkeit erhoben. Das unendliche Wirken der Kraft selbst ist nicht um seiner selbst willen, und als Zweck: sondern es ist nur, um das Sein des Willens in der Anschauung zu documentiren. So endet denn die Wissenschaftslehre, welche in ihrem

Inhalte die Vollziehung des so eben ausgemessenen absoluten Vermögens zu intelligiren ist, mit der Erkenntniß ihrer selbst, als eines bloßen Schema, jedoch als eines nothwendigen und unentbehrlichen Mittels, in eine Weisheitslehre, d. i. in den Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniß, durch welche ein sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben: nicht dem in seiner Richtigkeit dargestellten Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben. Wer selbst ergriffen wäre von dem Geiste, der hier lebt, der wird getrieben werden, diese Wahrheit auch darzustellen in einem ihrer würdigen Leben.[1]

II. Praktische Philosophie. Der religiöse Geist, der die Wissenschaftslehre umgestaltete, durchdringt nun auch die übrigen Disciplinen des älteren Fichte'schen Standpunkts und beleuchtet sie mit dem Lichte dieser neuen Erkenntniß. Wie Schleiermacher, läßt auch Fichte das ganze Gebiet des Wissens in zwei Seiten zerfallen; die Physik und die Geschichte, und behandelt nur die letzte, das Gebiet des Geistes: Der Eine in alle Ewigkeit sich gleich bleibende Gegenstand, an dem das Wissen alle Ewigkeit hindurch zu begreifen hat, heißt in dieser stehenden objectiven Einheit Natur: und die regelmäßig auf ihn gerichtete Empirie, Physik. An ihm entwickelt sich das Wissen in einer fortfließenden Zeitreihe; die auf die Erfüllung dieser Zeitreihe regelmäßig gerichtete Empirie heißt Geschichte, deren Gegenstand die zu aller Zeit unbegriffene Entwickelung des Wissens am Unbegriffenen ist.[2] Daß Fichte ein Unbegreifliches annimmt, theilt er mit Kant und Jacobi; daß er aber nichtsdestoweniger es als solches zu begreifen ringt, und dies ihm auch in einem gewissen Grade gelungen ist, das macht ihn zum Uebergangspunkte in die spätere Entwickelung der Philosophie.

---

[1] Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, S. 40—46; Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 492.

[2] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 284.

A. Rechtslehre. Die Ihre müſſen angeſchaut werden als wirkend in einer gemeinſchaftlichen Wirkungsſphäre. Denn an ſie, als Individuen, richtet ſich das ſittliche Gebot, das Bild Gottes zu realiſiren. Das Gebot an Jeden aber iſt nur ein Theil des Einen Bildes, das Alle mit gemeinſchaftlicher Kraft hervorbringen ſollen; das Eine Bild hängt zuſammen in Allen anſchaubar, und iſt nur zum Theil von Jedem hervorzubringen. Alle haben darum nothwendig ein gemeinſchaftliches Object und Sphäre dieſes Bildens des Einen Bildes durch gemeinſchaftliche Kraft. In dieſer gemeinſchaftlichen Sphäre kann nun die Freiheit des Einen die des Andern ſtören. Die ganze Gemeinde vernünftiger Weſen unter dem Sittengeſetze gedacht, iſt die Störung unmöglich, weil Alle den Einen Willen haben: das Rechtsgeſetz alſo nicht nöthig; dieſes findet darum eine Anwendung nur, inwiefern das Sittengeſetz noch nicht allgemein herrſcht, und als Vorbereitung auf die Herrſchaft deſſelben. Jeder muß ausſchließlich und eigenthümlich ſeine Grenzen haben, innerhalb welcher alle Andern ihn ungeſtört laſſen ſollen; eine Sphäre ſeines Handelns, welche man Eigenthum nennt. Das Eigenthum des Körpers muß durch das Rechtsgeſetz blos geſichert werden, da es ſchon eine Verfügung der Natur iſt; das Eigenthum der Sphäre dagegen muß befohlen werden, als Bedingung des erſteren.[1] In der weiteren Ausführung haben jene erſten Grundſätze, wie man ſchon aus dem zuletzt Angeführten erſieht, dann aber durchaus keine weſentliche Veränderung hervorgebracht. Im öffentlichen Rechte nimmt er das Ephorat zurück, und ſtellt den Satz der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Politik auf, daß der Beſte herrſchen müſſe. Da aber die Aufgabe, das Recht zu conſtituiren, d. h. den Gerechteſten ſeiner Zeit und ſeiner Nation zum Herrſcher derſelben zu machen, durch menſchliche Freiheit nicht zu löſen ſei: ſo ſchiebt er ſie, ſeinem religiöſen Standpunkte gemäß,

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. II., S. 501—503; 504.

der göttlichen Weltregierung in die Schuhe, die, wenn sie einmal den Gerechtesten zum Herrscher seines Volkes berufen, diesen auch dafür werde Sorge tragen lassen, eine Succession der Besten zu erhalten; was dann ziemlich leicht sei. [1]

B. Sittenlehre. Als Einleitung zu dieser Wissenschaft in ihrer umgearbeiteten Form kann die populare Schrift, die Bestimmung des Menschen, gelten, in welcher zunächst die Unterwerfung des Menschen unter die Natur beklagt, und dann im Sittengesetz die einzig mögliche Befreiung von derselben prophezeit wird, wie dies auch der Hauptgedanke der Schleiermacher'schen Ethik ist. Ich selbst, heißt es im ersten Buche „Zweifel" betitelt, mit Allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieser Kette der strengen Naturnothwendigkeit. Ich bin eine Bestimmung der ursprünglichen Denkkraft des Universums. Aeußere Umstände bestimmen die Wirksamkeit der menschenbildenden Naturkraft, in denen der Grund liegt, daß gerade ich, diese bestimmte Person, ein solches Individuum meiner Gattung wirklich wird. Ich selbst, als eine durch das Universum bestimmte Aeußerung eines Höheren, will selbstständig, nicht an einem Andern und durch ein Anderes, sondern für mich selbst Etwas sein: und will, als solches, selbst der letzte Grund meiner Bestimmungen sein. Ich will der Herr der Natur sein, und sie soll mein Diener sein; ich will einen meiner Kraft gemäßen Einfluß auf sie haben, sie aber soll keinen haben auf mich. Dies ist der Inhalt meiner Wünsche und Forderungen. [2]

Im zweiten Buche, dem „Wissen," gewährt nun ein Geist dem Ich dies Ziel seines Strebens, und sie kommen in ihrer Unterredung gemeinschaftlich zu dem Resultate: Daß alles Wissen lediglich ein Wissen von Dir selbst ist, daß Dein Bewußtsein nie über Dich selbst hinausgeht, und das Bewußtsein eines Dinges außer uns absolut nichts weiter ist als das Product unseres eigenen

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. II., S. 632, 629, 635.

[2] Bestimmung des Menschen, S. 69, 26, 29, 32—33, 54, 48, 56.

Handlungsvermögens. — Doch auch dieses ursprüngliche Gesetz sucht der Ich, weil die Vorstellung nur Leid, nur Schranken eines Daseins ist: Ich weiß überall von keinem Sein, und auch nicht von meinem eigenen; es ist kein Sein. — Alles Wissen aber, bemerkt der Geist, ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche; diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden.[1] Das Wissen vernichtet also alles Sein, und beruht sich doch nothwendig auf ein Sein.

Dieser Widerspruch wird drittens im „Glauben", als dem Organe aller Realität, dadurch gelöst, daß das Thun als die Bestimmung des Menschen ausgesprochen wird: Zweckbegriffe sind nicht, wie Erkenntnißbegriffe, Nachbilder eines Gegebenen, sondern vielmehr Vorbilder eines Hervorzubringenden. Hier liegt der Punkt, an welchen das Bewußtsein aller Realität sich anknüpft; die reelle Wirksamkeit meines Begriffs, und die reelle Thatkraft, die ich mir zufolge jener zuzuschreiben genöthigt bin, ist dieser Punkt. Meine Welt ist Object und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts Anderes. Was mich nöthigt zu denken, daß ich so handeln solle, nöthigt mich zu glauben, daß aus meinem Handeln etwas erfolgen werde; es eröffnet dem Auge meines Geistes die Aussicht auf eine andere bessere Welt, als die für mein sinnliches Auge vorhandene. Kein Werk, das das Gepräge der Vernunft trägt, und unternommen wurde, um die Macht der Vernunft zu erweitern, kann rein verloren sein im Fortgange der Zeiten. Im Andrange der Noth zuerst geweckt, soll späterhin besonnener und ruhig die Wissenschaft eindringen in die unverrückbaren Gesetze der Natur, die ganze Gewalt dieser Natur übersehen, und ihre möglichen Entwickelungen berechnen lernen: soll eine neue Natur im Begriffe sich bilden, und an die lebendige und thätige eng sich anschmiegen und auf dem Fuße ihr folgen. Es ist die Bestimmung unseres Geschlechts, sich zu

[1] Bestimmung des Menschen, S. 122, 159, 171, 162—164, 173, 176.

einem einigen in allen seinen Theilen durchgängig mit sich selbst bekannten und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen. Nachdem keine selbstsüchtigen Absichten mehr die Menschen zu theilen und ihre Kräfte im Kampfe unter einander selbst aufzureiben vermögen, bleibt ihnen nichts übrig, als ihre vereinigte Macht gegen den einigen gemeinschaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig ist, die widerstrebende, ungebildete Natur. Dies ist der Zweck, den uns die Vernunft aufstellt, und für dessen unfehlbare Erreichung sie bürgt. Es muß in irgend einer Zeit erreicht sein sollen dieses Ziel, im Leben und durch das Leben. Und hiermit geht die ewige Welt heller vor mir auf, und das Grundgesetz ihrer Ordnung steht klar vor dem Auge meines Geistes. In ihr ist rein und blos der Wille, wie er im geheimen Dunkel meines Gemüths vor allen sterblichen Augen verschlossen liegt, erstes Glied einer Kette von Folgen, die durch das ganze unsichtbare Reich der Geister hindurchläuft. Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseit des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Die Stimme des Gewissens ist das in meine Sprache übersetzte Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündiget, wie ich an meinem Theile in die Ordnung der geistigen Welt, oder in den unendlichen Willen, der ja selbst die Ordnung dieser geistigen Welt ist, mich zu fügen habe. Meine gesammte Persönlichkeit ist mir schon längst in der Anschauung des Ziels verschwunden und untergegangen. Alles Leben ist Dein Leben, Unendlicher, und nur das religiöse Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit. Rein und heilig, und Deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm sein kann, fließet dieses Dein Leben hin als Band, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, als Luft und Aether der Einen Vernunftwelt. [1]

---

[1] Bestimmung des Menschen, S. 193, 182, 186—187, 210, 217—218, 223, 225, 232—233, 244, 246—248, 256, 258, 292, 323, 330, 332.

Im Systeme der Sittenlehre, wo Fichte die Schleiermacher'sche Ethik weit überflügelt, und das Princip des Novalis, die Ertödtung des particularen Ich, auf das sittliche Leben anwendet, wird der Zweckbegriff als das Absolute gesetzt: Der Begriff ist Grund der Welt mit dem absoluten Bewußtsein, daß er es sei, nicht Abbild oder Nachbild, sondern selbstständiges, absolut erstes Bild, aus dem für die Sittenlehre alles Sein hervorgeht. In der Wissenschaftslehre ist dann der Begriff allerdings Abbild, das Bild Gottes; die Sittenlehre muß von Gott nichts wissen, sondern den Begriff selbst fürs Absolute halten. In der Sittenlehre ist die Philosophie also noch nicht zu Ende gekommen. Der Begriff ist schlechthin durch sich bestimmt, — durch sich in der reinen und abgeschlossenen Sittenlehre: durch das innere Wesen Gottes in der Gottes- oder Wissenschaftslehre. Die Idee, das bloße Gesicht, ist das reale und einzig wahre Sein, welches dem reinen Denken sich erschließt. Eins von Beiden muß man fahren lassen, Geist oder Natur. Daß das geistige Auge nur Bild sei eines höheren, unmittelbar schlechthin unerforschlichen und unbegreiflichen Seins, gehört nicht hierher. Wo für die gewöhnliche Ansicht das Bild liegt, da liegt für uns das Sein (die ideale Welt): was ihnen dagegen Sein ist, das ist uns bloßes Bild (die objective Welt); diese ist nur die Erscheinung jener wahren. So wird die Sittenlehre Seinslehre; diese Lehre von dem wahren Leben ist Metaphysik. Die Sittenlehre steht nicht in dem Standpunkt der Wahrheit, sondern in dem der Erscheinung, um diese in Wahrheit aufzulösen. Die Sittenlehre stellt das System der Erscheinung des Ich auf; ist das Ich wahrhaft, so wird es sich im Bewußtsein so und so erscheinen. Das Ich muß sich erscheinen als der objectivirte, in einem Dasein dargestellte Begriff; das Wort wird Fleisch. Die hier aufgestellten Sätze spricht das Christenthum ebenfalls aus. [1]

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 3—5, 30—36.

1. Reine Sittenlehre. Die Welt, als Abbild des Begriffs, ist objectiver Begriff; der reine Begriff wird also im Bewußtsein Grund des objectiven Begriffs. In der Sittenlehre ist die Welt des Begriffs, des Geistes, die einzige und wahre; sie behauptet eine reine Geisterwelt. Der Begriff schaut sich an als sich selbst bestimmend zum Grund-Sein, als übergehend von der Unthätigkeit und Unwirksamkeit zur Wirksamkeit; dieser Act ist Vermittelung des Seins mit dem Nichtsein. Das Ich muß sich erscheinen als durchaus und schlechthin nichts Anderes, denn als Leben des absoluten Begriffs (der Vernunft), ist die erschöpfende Formel der Sittenlehre. Der Begriff ist ein absolut freies Leben, sich zu äußern oder auch nicht. Durch das Bewußtsein der Causalität des Begriffs wird der Begriff mit der Form der Lebendigkeit synthesirt; so ist das formale Leben, die Erscheinung, nicht überhaupt Erscheinung, sondern Erscheinung eines schlechthin durch sich Bestimmten, des absoluten Gottes. Durch den absoluten Inhalt des Begriffs erhält das Leben diesen Inhalt. Der Begriff, als Grund seiner selbst, setzt außer sich ab in einem objectiven Sein sein inneres Sein. Ein bestimmter Begriff ist Grund eines bestimmten Products. Mit der sich bestimmenden Freiheit muß vereinigt und verschmolzen sein ein Vorbild, in welchem die durch die Handlung hervorzubringende Reihe von Producten schon vollendet, und in ihrer Einheit aufgefaßt wäre. Zum Handeln käme also ein Schauen hinzu; und diese absolute Identität des Sehens und Lebens ist Ich. Die Realität wird in der That hingesehen. Durch das Ich als Weltschöpfer entsteht ein objectives Sein außer dem Ich, ein Nicht-Ich, Außer-Ich. Das Ich ist der stehende, feste Einheitspunkt des Lebens des Begriffs. Die Synthesis des Begriffs mit der absoluten Selbstbestimmung ist das Wollen. Das Ich ist nicht frei, den Begriff zu haben oder auch nicht; den hat es durch sein bloßes Sein. Wohl aber ist es frei, d. h. es hängt von seiner absoluten Selbstbestimmung ab, sich zum Grund-Sein zu

bestimmen. Es ist darum frei, überhaupt zu wollen oder auch nicht; die Wahl aber unter mehreren Begriffen ist unmöglich. Unter der Herrschaft der Triebe ist ganz und gar keine Freiheit und Selbstbestimmung. [1]

Das ideale Sein, was sich im realen absetzt, ist Zweck, Absicht, Bestimmung, Sollen. Das Soll ist Grund der Selbstbestimmung, Motiv des Willens. Das, was das Ich schlechthin soll, ist seine Pflicht. Die Pflichtenlehre gibt das Was, die Qualität; sittlich wird etwas nur, wenn die Pflicht das Motiv ist. Das Leben des absoluten Begriffs ist: die Pflicht wollen, um der Pflicht willen. Unsere Aufgabe ist, ein vollständiges Bild des Phänomens des wahren Ich bis herunter in die Körperwelt aufzustellen. Das große allgemeine Ich ist das gesammte Menschengeschlecht. Wenn die Menschheit selbstständig geworden, erzieht Gott sie nicht mehr unmittelbar, in der Form bewußtloser Naturentwickelung, sondern in der Form des klaren besonnenen Begriffs durch Menschen, die nie etwas Anderes, als sein Werkzeug sind. Ein individuelles Ich (und andere gibt es in wirklicher Erscheinung nicht) ist eine gewisse beschränkende Form des absoluten Begriffs zu erscheinen. Ist die Wirklichkeit der Erscheinung innerhalb dieser Schranken gleich der Möglichkeit des Begriffs zu erscheinen, so ist dieses Ich sittlich. [2]

Der Grundsatz der Sittenlehre läßt sich auch so fassen: das Ich muß sich erscheinen als nur Erscheinung und nicht selbstständiges Sein. Warum wolltest Du denn nicht die Macht des Begriffs rein in Dir walten lassen, gleichsam auf ihre eigene Verantwortung? In uns als eigene Kraft ist gar nichts Gutes. Nur die an meine Persönlichkeit geknüpfte Seite des göttlichen Rathschlusses ist das wahrhaft Seiende an mir; alles Uebrige, was ich mir noch beimesse, ist Traum, Schatten, Nichts. Doch

---

[1] Nachgelassene Werke, B. III., S. 82, 6, 9—10, 37, 13—21.

[2] Grundsätze, S. 23—24, 33, 39—44.

ſoll Keinem dadurch die Verachtung für ſeine Nichtigkeit erſpart werden. Darum ſollen die, denen es Gott vergönnt hat, ſeines Bildes Leben zu ſein, allerdings fortlehren und fortermahnen, ſo dringend ſie können, und die lebendigſten Bilder der Verächtlichkeit und der Nichtigkeit, und der Herrlichkeit des wahren Seins nicht ſparen. Das ſittliche Ich iſt das unmittelbare Leben des wahren Begriffs: das anderweitige Ich nur das Bild dieſes Lebens, das Bild des Bildes. Hier erſcheint das Leben des Begriffs blos als Leben des Ich, das Ich leuchtet nicht ein als das Leben des Begriffs; die Erſcheinung iſt nicht Erſcheinung des ſelbſtſtändigen und abſoluten Lebens des Begriffs, ſondern vielmehr ſeines Todes, ſeiner Gebundenheit und Erſtorbenheit, ungeachtet dieſer Tod und dieſe Erſtorbenheit dennoch lebt. Beide Fälle ſind darin gleich, daß es immer der Begriff iſt, der heraustritt in die Wirklichkeit; der Unterſchied iſt nur der, ob er als ſolcher heraustritt, oder ob von formalen Beſtimmungen modificirt und umhüllt, nämlich in der Grundform des Ich. Das zeitliche Leben des Menſchen ſoll ein unvergängliches und ewiges Reſultat hinterlaſſen in der Geiſterwelt. Der Rechtſchaffene betrachtet ſeine individuelle Perſon ſelbſt als einen Gedanken der Gottheit; und ſo eben, wie die Gottheit ihn gedacht, iſt ſeine Beſtimmung und der Zweck ſeines Daſeins. Dieſe gründliche Rechtſchaffenheit, redlicher Fleiß und Ergebung in ſeine Natur, iſt ſelbſt die göttliche Idee in ihrer allgemeinſten Geſtalt; und kein nur redliches Gemüth iſt ohne Gemeinſchaft mit der Gottheit. Unſer wahrhaftiges und unmittelbares Sein in der göttlichen Idee kommt unabläſſig vor als Anforderung eines Werdens, demnach als Misbilligung unſeres jedesmaligen ſtehenden Seins; und ſo macht die Idee uns wahrhaft beſcheiden, und beugt vor ihrer Majeſtät uns nieder in den Staub. [1]

---

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. III., S. 45—48; Ueber das Weſen des Gelehrten, S. 79, 74—75, 68, 82.

Das Leben des Ich ist Freiheit, d. i. Indifferenz gegen das Leben des Begriffs. Das Ich ist in der Wirklichkeit der Erscheinung ein eigenthümliches Leben, ein Wollen gegenüber einem Sollen. Entweder jene Indifferenz ist bloße Erscheinung: oder sie ist Realität, in der Erscheinung nämlich. Ist das Ich in der That indifferent, so ist der Begriff nur abgesetzt und todt in einem Bilde. In diesem Falle ist das Ich real, im ersten bloße Erscheinung: dennoch jenes nur Erscheinung der Erscheinung. Diese Realität ist relativ: die des Begriffs, Gottes, absolut. Das Ich muß erscheinen als unmittelbar wollend, so wie der Begriff nur bis zum Wollen klar geworden ist. Wenn zwischen des Begriffs praktische Klarheit und sein Wollen Zeit fällt, so ist das Ich nicht sittlich. Alle Zeit des sittlichen und wahren Ich wird ganz allein durch den Begriff gemacht. Das Ich soll, seiner Selbsterscheinung zufolge, sicher sein können, daß dies in alle Ewigkeit niemals werde anders sein können. Der Begriff erscheint als Princip aller Zeit im sittlichen Ich; dem andern Ich läuft seine Zeit im leeren Bewußtsein des Begriffs, ohne alles Thun danach, ab. Daß der Wille des sittlichen Ich nur die Erscheinung des absoluten, Einen, ewig sich gleichen Begriffs ist, dies bürgt für die Ewigkeit desselben. Würde dieser Wille jemals geändert, so wäre dies nur ein Beweis, daß er nie da gewesen. In diesem Zustande der Sittlichkeit muß das Ich gänzlich vernichtet sein; denn es selbst, seiner Persönlichkeit nach, ist ja nichts, denn das Leben seines absoluten Begriffs. Es ist sich bewußt seiner Persönlichkeit ewiger Fortdauer; denn diese ist eben der Begriff. Dagegen kann jedes Ich, das sich nicht als Leben des Begriffs erscheint, sicher sein der absoluten Vernichtung seiner Persönlichkeit. Die Wiedergeburt muß durch die Kraft des Begriffes oder Gottes geschehen; aber da das Grundgesetz des Ich die Freiheit ist, muß, was Gott wirkt oder der Begriff, zugleich erscheinen als gewirkt durch eigene Freiheit, obgleich diese Freiheit nur Erscheinung, nicht Wahrheit ist. Diese

Sätze liefern einen Beitrag zum Verständniß des Christenthums, das man immer noch nicht versteht. Da in der Sittlichkeit der Wille gar nicht mehr wird, sondern ist, und nur seine Accidenzien verändert: so ist das Sollen in seiner rein allgemeinen Form nur einmal Motiv gewesen, und wird es in Ewigkeit nicht wieder. Wo aber das Soll eines besondern Inhalts Motiv des Willens wird, da ist der allgemeine gute Wille noch nicht vorhanden.[1] Der Progreß ins Unendliche, worin Sein und Sollen nimmer adäquat werden, ist also jetzt aufs Unsittliche beschränkt.

Es findet sich Jedem in der Empirie eine Summe von Subjecten, eine Gemeinde von Ichen, ohne alles Zuthun der Freiheit; was Keiner ändern kann. Jedes Individuum erhält nun eine doppelte Bedeutung: es ist theils ein empirisches; theils ist es etwas an sich, ein Glied der Gemeinde. Jedes Individuum hat seinen individuellen Charakter, einen besondern Antheil an dem Sein und Leben der Gemeinde als des aus solchen Individuen zusammengesetzten organischen Ganzen. Als empirisches Bild eines Seyens ist jedes Individuum dem andern gleich, ein Naturproduct; alle haben da den einzigen Zweck der Selbsterhaltung. Aber das Ich, als Darstellung des Realen in der Erscheinung, ist Urheber einer neuen in den Naturgesetzen nicht geforderten Ordnung der Mannigfaltigkeit. Dadurch erhält nun das Individuum zuerst seinen individuellen Charakter, der nothwendig ein geistiger ist. Es ist Freiheitsproduct, Reflex der Entwickelung des Unsichtbaren, Realen zur Sichtbarkeit. Jener Charakter wird dem Menschen nicht angeboren, sondern er entwickelt sich in der Zeit nach unbegreiflichen Gründen und Gesetzen. Das Beste dabei thut die menschliche Gesellschaft, die sich selbst zum Begriffe erzieht. An diesem Charakter nun hat der Pflichtbegriff einen Stoff. Die Gemeinde der Iche oder Geister, ihre Einheit, offenbart sich als das Sein an sich. Diese Gemeinde

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 49—53, 55—56, 58—59, 62.

hat nur in der Form des individuellen Bewußtseins mittelbar, keinesweges aber unmittelbar ein Bewußtsein. Das einzige Kriterium, an welchem die Erhebung eines Individui zum realen Bewußtsein klar wird, ist, wenn es sich als Glied der Gemeinde, als integrirender Theil dieses Ganzen erscheint; nur so ist es an sich, denn nur das Ganze ist an sich. [1]

Das Ich als ein Reales legt sich dar in Begriffen, die sich schlechthin an die Gemeinde als an eine Einheit richten. Jede wissenschaftliche Einsicht, indem sie sich allgemeingültig ausspricht, setzt die Vernunft als ein Allgemeines, sich selbst Gleiches; und Keiner sieht einen solchen wissenschaftlichen Satz ein, der nicht diese Gleichheit der Vernunft in sich schon hergestellt und alle Individualität abgeworfen hat. Die Einheit der Gemeinde ist, allen individuellen Charakter aufzuheben: so daß es eigentlich aus Allen nur Einen Charakter gäbe, und Alle ewig forthandeln in Einem Sinne. Jeder muß seine Erkenntniß Andern mittheilen, und die der Andern sich aneignen. Das wirklich Individuelle, darum Sinnliche, behalte Jeder für sich. Die Aufgabe ist an Jeden, alle Andern sich gleich zu machen und ihnen gleich zu werden. Diese Gleichheit ist Sache ihrer Freiheit. Das einzige wahrhaft Selbstständige innerhalb der Erscheinung ist die Erscheinung selbst, wie sie ist an sich, als Bild Gottes. Dies ist sie nur in ihrer Einheit als Gemeinde der Individuen. Also der Begriff richtet sich nothwendig an das Ganze und spricht vom Ganzen. Die Pflicht des Ganzen aber ist die Hervorbringung einer gewissen Weltordnung. Jeder hat seinen besondern geistigen Charakter; die Aufgabe aber ist, daß Alle diesen Charakter in Einen verschmelzen, die ganze Gemeinde dastehe mit Einem Sinne. Irgend einmal muß dies Ziel erreicht sein; bis es erreicht worden ist, wird durch die Erscheinung nicht dargestellt die aufgegebene Weltordnung, sondern es wird nur gearbeitet

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 65—71.

an der Hervorbringung ihres Bildes. (So ist auch hier, bis jetzt wenigstens, Gott noch immer nicht zur vollständigen Wirklichkeit herausgeboren, sondern nur im Werden begriffen.) Der Sittliche will das ganze Pflichtgesetz, die Sittlichkeit Aller, als eines geschlossenen Systems, eine Sittlichkeit außer ihm. Das übersinnliche Ich ist das Eine, nicht das individuelle, die Erscheinung Gottes. Diese Form des Willens vernichtet die Spaltung des Lebens in die Individuenwelt. Der Begriff ist der Eine, der da Weltgrund und Weltentwickeler ist. Die Welt ist in jedem Augenblicke die beste; sie ist das erste und unmittelbar factisch gegebene Mittel zur Erscheinung des göttlichen Bildes. [1]

2. In der angewandten Sittenlehre gibt Fichte die Beschreibung der innern Gesinnung des Sittlichen: Sein Charakter ist a) Selbstlosigkeit; Selbstverläugnung ist viel zu wenig gesagt. Das Ich ist Princip seiner Wirklichkeit entweder durch sich, dann ist es unsittlich: oder durch das im Begriffe liegende Bild; in dieser letzten Weise ist kein Selbst, noch Gefühl desselben. Es gibt in der That keine Individuen; sie sind nur die aus dem formalen Gesetze der Sicherscheinung folgenden Formen derselben. Vom Anfange der Welt her haben alle Weisen und Guten die Aussage dieses Satzes durch ihr eigenes Sein praktisch dargestellt. Das Gewissen irrt nie, und kann nicht irren; denn es ist das unmittelbare Bewußtsein des Begriffs, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht. Für seine Erhaltung muß der Sittliche nur sorgen, insofern er Werkzeug des Sittengesetzes ist. Kann dieser Zweck nicht erreicht werden durch gerechte Mittel, so nimmt das Sittengesetz deutlich die Existenz dieser Person zurück. b) Der zweite Grundzug des sittlichen Charakters ist Liebe, allgemeine Menschenliebe; der Grund seiner Liebe ist die sittliche Gründlage im Menschen und die Entwickelung derselben. c) Der fernere Charakter des Sittlichen ist Wahrhaftigkeit und Offenheit;

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 71—73, 77, 79, 81, 83—84.

er muß wünschen, daß Alle ihm ins Innere sehen könnten. Der Unsittliche erspare den Anblick seines Innern der sich heiligenden Gemeinde. d) Der Charakter des Sittlichen ist Einfachheit.[1]

3. In einem Anhange wird auch diese Disciplin ausdrücklich auf den religiösen Standpunkt zurückgeführt: Das gesammte Lebensablaufen unseres Geschlechts hat keine andere Bestimmung, als die Vereinigung Aller. Der nun schon zu Stande gekommene Einheitspunkt ist das gemeinschaftliche sittliche Grundbewußtsein des ganzen Geschlechts. Diese Uebereinstimmung in der Einsicht nennt man das Symbol: und die durch dieselbe gefaßte Gemeinde (diejenigen, die das Symbol glauben), die Kirche. Der Begriff bricht irgendwo in der Welt zum Bewußtsein durch; dies geschieht genialisch als Offenbarung. Jedes Symbol ist Nothsymbol. Das Symbol ist perfectibel: es ist der Hauptzweck der Kirche, daß es immerfort vervollkommnet werde; die Lehrer der Kirche müssen also über demselben stehen. Eine Kirche ist nur, was geradezu auf innere Ueberzeugung wirkt, nicht auf Autoritätsglauben sich gründet. Sind die Urkunden des Symbols seit ihrer Entstehung noch niemals ganz und richtig verstanden worden, wie ich dies von den christlichen glaube, so muß der künftige Lehrer durch neue Interpretation ihren wahren Inhalt hervorziehen. Die Wissenschaftslehre hat denselben Inhalt; aber ihr formaler Erkenntnißgrund ist das allgemeine innere Auge, nicht, wie in der Kirche, das Gefühl. Die Philosophie muß es wagen, den Menschen aus dieser Sphäre des Gefühls loszureißen; sie enthält den Inhalt aller möglichen Offenbarung in ihrer organischen Vollständigkeit und genetischen Klarheit. Sie ist also höchste Richterinn, daß Alles, was ihr widerspricht, irrig sei. Zu ihr hinauf muß also aller Kirchenglaube und alles Symbol im Fortlaufe der Zeiten gehoben werden. Diese Untersuchung ist besonders zeitgemäß, weil der Aberglaube noch gar nicht sterben will.[2]

---

[1] Nachgel. Werke, Bd. III., S. 82, 86—88, 90—92, 94, 96—99.

[2] Ebendaselbst, S. 103—106, 109, 111, 113—114, 116—117.

C. Der weitere Verlauf dieſer zweiten Sphäre des neuen Fichte'ſchen Syſtems beſteht darin, daß dies ſo eben beſchriebene Ideal der Sittlichkeit, deren Möglichkeit die Rechtslehre enthielt, nun in der Geſchichte des Menſchengeſchlechts zur Wirklichkeit komme. Die folgenden Betrachtungen werden ſich alſo faſt ausſchließlich mit einer Philoſophie der Weltgeſchichte beſchäftigen; und zwar entwickeln die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters zunächſt die verſchiedenen Bildungsſtufen, welche die Menſchheit zu durchlaufen habe, um ihr Ziel, die Unterwerfung der Natur unter die Vernunft, zu erreichen.

Fichte iſt in dieſer Schrift davon ausgegangen und hat an das angeknüpft, was Schiller auf dem Gebiete der Univerſalgeſchichte leiſtete. Dieſer bildet nämlich das verbindende Mittelglied zwiſchen Kant und Herder auf der Einen, und Fichte auf der andern Seite. Die beiden Erſten ſtellen überhaupt nur den Gedanken einer nothwendigen und vernünftigen Entwickelung des Menſchengeſchlechts auf; ſie verſuchen auch wohl den Inhalt des Zwecks ſelbſt anzugeben, aber dieſe Beſtimmung bleibt formell. Wir würden Kant durch die Frage: Was iſt der Inhalt jener Verſöhnung von Moral und Politik? in Verlegenheit ſetzen. Denn die freie Verfaſſung iſt ihm nur das Mittel zu dieſem Zwecke. Ebenſo antwortet Herder, auf die Frage nach dem Zwecke der Menſchheit, nur mit dem identiſchen Satze: die Menſchheit. So waren ihm die frühern Völker zwar nicht, wie bei Kant, Mittel für die ſpätern, ſondern jedes in ſich ſelbſt letzter Zweck. Aber da der ganze Zweck wieder draußen in ein anderes Leben fiel, ſo bleibt auch Herder, nur auf eine andere Weiſe, in den unendlichen Progreß befangen. Erſt Schiller hat den Inhalt des Zwecks des Menſchengeiſtes auf eine wahrhaftere Weiſe angegeben; er faßt ihn als das die ganze Gattung durchdringende immanente Weſen derſelben, und beſchreibt auch ſehr richtig im Allgemeinen die Art und Weiſe ſeiner Realiſirung.

In ſeiner Antrittsrede als Profeſſor der Geſchichte zu Jena:

„Was heißt und zu welchem Ende ſtudirt man Univerſalgeſchichte?“ 1789, nennt Schiller, indem er die gegenwärtige Geſtalt der Welt ſchildert, unſer Zeitalter das Zeitalter der Vernunft. Der gegenwärtige Moment (ſagt er) iſt das Reſultat der ganzen Weltgeſchichte. Die hiſtoriſchen Data ſind für die Weltgeſchichte nur inſofern wichtig, als ſie einen Einfluß auf die heutige Weltverfaſſung gehabt haben. Der Univerſalhiſtoriker ſteigt alſo von der Gegenwart zum Urſprung der Weltgeſchichte auf, um, zurückkehrend am Leitfaden der auf dem Hinwege herausgehobenen Facta, die neueſte Ordnung der Dinge abzuleiten. Das Aggregat dieſer Facta verkettet der philoſophiſche Verſtand zu einem vernunftmäßig zuſammenhangenden Ganzen. Seine Beglaubigung dazu liegt in der Gleichförmigkeit und unveränderlichen Einheit der Naturgeſetze und des menſchlichen Gemüths. Der Trieb nach Uebereinſtimmung reizt den philoſophiſchen Geiſt unwiderſtehlich, Alles um ſich herum ſeiner eigenen vernünftigen Natur zu aſſimiliren, und jede ihm vorkommende Erſcheinung zu der höchſten Wirkung, die er erkannt, zum Gedanken zu erheben. Er nimmt dieſe Harmonie aus ſich ſelbſt heraus, und verpflanzt ſie außer ſich in die Ordnung der Dinge, d. h. er bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt, und ein teleologiſches Princip in die Weltgeſchichte. Solche Betrachtung breitet das kurze Daſein des Menſchen in einen unendlichen Raum aus, und führt das Individuum unvermerkt in die Gattung hinüber. Wie regellos auch die Freiheit des Menſchen mit dem Weltlauf zu ſchalten ſcheine, ruhig ſieht die Geſchichte dem verworrenen Spiele zu. Denn ihr weitreichender Blick entdeckt ſchon von ferne, wo dieſe regellos ſchweifende Freiheit am Bande der Nothwendigkeit geleitet wird. Die ſelbſtſüchtigen Zwecke des Einzelnen ſchlagen bewußtlos zur Vollführung des Ganzen aus.[1] Freilich läßt Schiller, etwas Kantiſch, die Objectivität dieſer Anſicht noch „unentſchieden.“

---

[1] Schillers ſämmtl. Werke, Bd. VII., S. 12, 15, 18, 23—27, 29—30.

Diesen allgemeinen Zweck gibt er nun in einer zweiten hierher gehörigen Abhandlung, „Etwas über die erste Menschengesellschaft," u. s. w. also an: Der Mensch sollte den Stand der Unschuld, den er, vom Instincte abfallend, verlor, wieder aufsuchen lernen durch seine Vernunft, und als ein freier vernünftiger Geist dahin zurückkommen, wovon er als Pflanze und als eine Creatur des Instincts ausgegangen war. Aus einem Paradies der Unwissenheit und Knechtschaft sollte er sich, wäre es auch nach späten Jahrtausenden, zu einem Paradies der Erkenntniß und der Freiheit hinaufarbeiten.[1] Schiller hält den Sündenfall also sehr gut für einen Riesenschritt der Menschheit, weil er für diese die Bedingung sei, sich aus dem Naturtriebe zu befreien, um sich zu dem zu machen, was sie sein soll.[2] Schiller setzte zuerst als den Zweck der Geschichte die Entwickelung der vernünftigen Freiheit. Aber er ist hierbei stehen geblieben, und hat nicht die Momente dieser Entwickelung näher nachgewiesen, wenn man nicht dahin rechnen will, was er mehr poetisch später (1802) in den „vier Weltaltern" hierüber sagte. Bestimmter eben hat dies erst Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters gethan, und auf diese Weise die hingeworfenen Gedanken dieser Schiller'schen Schrift weiter ausgeführt. —

Die gegenwärtige Zeit (heißt es nun in den „Grundzügen") ist ein nothwendiger Bestandtheil des großen Weltplans mit unserem Geschlecht im Erdenleben. Die Erscheinungen der Gegenwart müssen aus dem Begriffe derselben verstanden, als nothwendige Folgen aus der Vergangenheit abgeleitet, und ihre eigenen nächsten Folgen für die Zukunft vorhergesehen werden. Ist uns dies gelungen, so haben wir unsere Zeit begriffen. In der religiösen Ansicht werden schlechthin alle Erscheinungen der Zeit eingesehen als nothwendige Entwickelungen des Einen in sich seligen gött-

---

[1] Schillers sämmtliche Werke, Bd. VII., S. 34—35.

[2] Ebendaselbst, S. 36.

lichen Grundlebens: mithin jede einzelne nun eben eintretende Erscheinung als die nothwendige Bedingung eines höheren Lebens in der Zeit, das aus ihr entsprießen soll. Es läßt sich nicht begreifen, wie dieses ganze gegenwärtige und erste Leben unseres Geschlechts sich zu der unendlichen Reihe künftiger Leben verhalte und durch sie bestimmt werde; sie sind aber insgesammt gut, und durchaus nothwendig für das vollkommenste Leben. Wir begreifen Alles als nothwendig in diesem Ganzen und als sicher führend zum Edleren und Vollkommneren. Alles Große und Edle im Menschen muß darauf zurückgeführt werden, daß er seine Person in der Gattung verliere, an die Sache dieser Gattung sein Leben setze, und es für die Ideen aufopfere, welche schlechthin ohne alle Erfahrung durch das in sich selber selbstständige Leben in dem Begeisterten sich entzünden. Die ideale (nicht die sinnliche) Individualität oder richtiger die Originalität ist, daß die Eine ewige Idee in jedem besondern Individuum, in welchem sie zum Leben durchdringt, sich durchaus in einer neuen, vorher nie dagewesenen Gestalt zeige. Durch den Liebeshauch der Geisterwelt verfließet und ist und bleibt ewig verflossen in Eine Fluth das Ganze der Geisterwelt. In dem Aether der Religion ergibt man sich nicht einem hohen Willen des Schicksals, sondern einer Weisheit und Güte, die man mit unendlicher Liebe umfaßt.[1] Durch jene Bestimmung der Originalität hat Fichte das Schleiermacher'sche Princip der Eigenthümlichkeit auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt. Daß er das von Novalis jetzt in sich aufgenommen, ist schon erwähnt; und endlich wird auch an die Schlegel'sche Ironie, als den ewigen Witz des Weltgeistes, erinnert.[2] So concentrirt er alle Strahlen seiner Schule in Einen Brennpunkt.

Die Reihe unserer Betrachtungen drückt nur einen einzigen,

---

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 528, 537, 539, 541, 555, 70, 75, 146—147, 132, 557—558.

[2] Ebendaselbst, S. 164—165.

durch sich selbst eine organische Einheit ausmachenden Gedanken aus. Um Ein Zeitalter zu begreifen, muß die gesammte Zeit a priori verstanden werden. Dies setzt voraus einen Weltplan, aus welchem die Hauptepochen des menschlichen Erdenlebens sich vollständig ableiten lassen. Wir reden hier nur vom Fortschreiten des Lebens der Gattung. Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte, sich zum reinen Abdruck der Vernunft ausbilde. Aber die Vernunftlosigkeit kann nie zur Vernunft kommen; wenigstens in Einem Punkte seines Daseins daher muß das Menschengeschlecht, in seiner allerältesten Gestalt, rein vernünftig gewesen sein, ohne alle Anstrengung oder Freiheit. Wir werden, von diesem Schlusse aus, getrieben zur Annahme eines ursprünglichen Normal-Volks, das durch sein bloßes Dasein, ohne alle Wissenschaft und Kunst, sich im Zustande der vollkommenen Vernunftcultur befunden habe. Aber der eigentliche Zweck des Daseins ist doch nicht das Vernünftigsein, sondern das Vernünftigwerden durch Freiheit. Das Sichbilden zur Vernunft muß also an den über die ganze Erde zerstreuten rohen erdgebornen Wilden von jenem Normal-Volke aus vollbracht werden. Erst nachdem dieses durch irgend ein Ereigniß aus seinem Wohnplatze vertrieben und derselbe ihm verschlossen wurde, konnte beginnen der Proceß der freien Entwickelung des Menschengeschlechts. [1]

Das gesammte Leben der Gattung zertheilt sich in fünf Hauptepochen. 1) In der ersten Epoche richtet die Vernunft, das Grundgesetz des Lebens einer Menschheit, so wie alles geistigen Lebens, ohne Zwang und Mühe ihre Verhältnisse, noch nicht vermittelst der Freiheit, ein; die Vernunft ist hier also als Naturgesetz und Naturkraft, d. h. als dunkler, blinder Instinct,

---

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 1, 6—7, 9—10, 31; 288—290, 292.

verſtehe und klärlich begreife, — die Auf- und Ausklärung. In dieſer Rückſicht iſt es dem vierten, dem Zeitalter der Vernunftwiſſenſchaft gleich, und arbeitet gerade durch dieſe Gleichheit ihm vor: nur daß das dritte, das der leeren Freiheit, ſein ſtehendes und ſchon vorhandenes Begreifen zum Maßſtabe des Seins macht, hingegen das der Wiſſenſchaft umgekehrt das Sein zum Maßſtabe keinesweges des ihm ſchon vorhandenen, ſondern des ihm anzumuthenden Begreifens. Das dritte Zeitalter hat ein gewiſſes Maß von Begriffen und einen beſtimmten gemeinen Menſchenverſtand ſchon fertig und bei der Hand, die ihm ohne die mindeſte Arbeit eben angeboren ſind; es weiß alle Dinge, ohne je etwas gelernt zu haben, und urtheilt über Alles, was ihm vorkommt, ohne jemals der vorhergehenden Prüfung zu bedürfen. Was ich durch den unmittelbar mir beiwohnenden Begriff nicht begreife, das iſt nicht, ſagt die leere Freiheit; was ich durch den abſoluten und in ſich ſelber zu Ende gekommenen Begriff nicht begreife, das iſt nicht, ſagt die Wiſſenſchaft (— alſo wäre nach Fichte auch Gott nicht, da auch er in der neuen Lehre noch ein Unbegreifliches geblieben iſt). Was iſt nun jener vorhandene Begriff und angeborne Verſtand, auf den dieſes Zeitalter fußet? Indem es ſich nämlich vom Vernunftinſtincte, der auf das Leben der Gattung geht, befreit: ſo bleibt durchaus nichts Reelles übrig, als das Leben des Individuums, auf welches der bloße Naturtrieb der Selbſterhaltung und des perſönlichen Wohlſeins geht, — nichts, denn der reine und nackte Egoismus. Es iſt der größte Irrthum und der Grund aller übrigen Irrthümer, welche mit dieſem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum ſich einbildet, daß es für ſich ſelber daſein und leben, und denken und wirken könne. Die Gattung, gerade das Einzige, was da wahrhaft exiſtirt, verwandelt ſich dieſem Zeitalter in eine bloße leere Abſtraction. Da ſein ganzes Weltſyſtem lediglich durch die Mittel der perſönlichen, ſinnlichen Exiſtenz erſchöpft wird: ſo iſt der blos ſinnliche Erfahrungsbegriff ihm die einzig mögliche Quelle aller

Erkenntniß, und die Ideen einer höheren Welt und ihrer Ordnung sind ihm nicht aufgegangen. An allem Uebersinnlichen zu zweifeln, wird es für die echte und vollkommene Weltweisheit halten. Es schwärmt ohne Richtung im leeren Gebiet grundloser Meinungen herum. Die Vernunft und mit ihr alles über das sinnliche Dasein der Person Hinausliegende ist ihm lediglich eine Erfindung gewisser müßiger Menschen, die man Philosophen nennt. [1]

Um zu zeigen, auf welcher Stufe seiner Ausbildung der Staat in unserem Zeitalter stehe, müssen wir den Begriff des absoluten Staats, und die Mittelglieder angeben, durch welche hindurch er allmälig zu seiner Vollkommenheit vorwärts schreite. Das Wesen des absoluten Staats in seiner Form ist eine künstliche Anstalt, alle individuellen Kräfte auf das Leben und den Zweck der Gattung zu richten, und in demselben zu verschmelzen; er betrachtet die Summe seiner Bürger als die menschliche Gattung selbst. Der Zweck der Gattung ist Cultur; für diesen gebraucht Jeder im Staate seine Kräfte, und erhält dafür zurück den gesammten Culturzustand der Gattung. Zu diesem absoluten Staate sich allmälig mit Freiheit zu erheben, ist die Bestimmung des menschlichen Geschlechts. Die ursprünglichste Form des Staats ist die absolute Ungleichheit der Staatsglieder, daß nicht Alle Allen unterworfen sind, und der Zweck der Unterwerfer das Herrschen um des Herrschens willen ist. Die zweite Stufe ist die, daß Alle Allen negativ unterworfen sind: Jeder hat in solcher Verfassung ein Recht, dem Alle ohne Ausnahme unterworfen sind; es ist also wohl Gleichheit des Rechts, noch aber nicht der Rechte vorhanden, indem die den verschiedenen Individuen zugesicherten Zwecke an Ausdehnung sehr verschieden sind, also ein Theil der Kräfte der minder Begünstigten für die Zwecke der

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 33—34, 39—43 (82, 139), 45, 50, 54—58 (240, 504), 177, 62.

Begünstigten vergeudet wird. Auf der dritten Stufe des Staats endlich, auf welcher er seiner Form nach vollendet wäre, sind Alle Allen positiv unterworfen: so daß durchaus kein einziger irgend einen Zweck sich setzen und befördern könne, der blos sein eigener und nicht zugleich der Zweck Aller ohne Ausnahme sei, also Gleichheit der Rechte und des Vermögens ungeachtet des Unterschieds der Stände eintritt. Erst durch diese Vollendung seiner eigenthümlichen Form setzt sich der Staat in den Besitz seiner wahren Materie, d. i. des echten Zwecks der menschlichen Gattung. Jeder ist in Absicht seines nothwendigen Zwecks als Glied der Gattung ganz souverain, und in Absicht seines individuellen Kraftgebrauchs ganz Unterthan. Zu dieser Höhe soll das Christenthum den modernen Staat führen, indem es diesem die Aufhebung der noch als Rest der Feudalverfassung bestehenden Ungleichheit der Rechte zum Zwecke macht. In unserm Zeitalter steht der Staat auf der zweiten Stufe, und strebt die dritte zu erringen. Erst nach dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, im dem der Vernunftkunst, wird der Staat mit klarem Bewußtsein den Zweck sich denken, alle Verhältnisse der menschlichen Gattung nach dem Vernunftgesetze einzurichten; bis dahin fördert er ihn immerfort, ohne sein eigenes Wissen oder besonnenes Wollen, getrieben durch seinen natürlichen Zweck, die Selbsterhaltung. [1]

In einer kleineren Schrift, „Gespräche über Patriotismus und sein Gegentheil," 1807 verfaßt, welche als Ergänzung der Grundzüge angesehen werden kann, behauptet Fichte, daß unsere Zeit jetzt im Uebergange aus der dritten Epoche in die vierte, die der Vernunftwissenschaft (die dann doch wohl die Wissenschaftslehre sein soll), begriffen sei: Die Wissenschaft hat den Vernunftinstinct verschwinden lassen, er war nur ihre vorbereitende Möglichkeit; die Genialität, der bisherige Geist der Divination, ist damit erstorben. Von nun an kann nur die Wissenschaft die

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 312, 376, 313—319, 324, 328—333 (336, 409, 412, 416, 456—459), 354—356.

Menschheit weiter vorwärts führen; die Wissenschaft ist also in unserer Zeit der allernächste Zweck des Menschengeschlechts. Dieser Zweck wird zuerst unter dem Deutschen erreicht werden, und der Erfolg sich von diesem aus über die übrige Menschheit verbreiten; denn unter ihm hat die Wissenschaft begonnen, und in seiner Sprache ist sie niedergelegt. Durch die Wissenschaft wird die Vernunft, d. h. die Gesetze, nach denen das Menschengeschlecht systematisch fortgebildet werden muß, eingesehen und klar durchdrungen. Der Zweck der Wissenschaft ist, die Grundquelle der Wahrheit und Realität schlechthin in ihrem absoluten Einheitspunkte in den freien Besitz der Menschen zu bringen. Das allererste Geschäft, um ihn zur Erkenntniß der Wahrheit zu bringen, ist, den Schatten von der Realität, den er für die Realität selbst hält, zu zerstören; dieser Schatten ist das Sein. Die Wissenschaftslehre rottet das Sein völlig aus, und löst es in absolutes Nichts auf. Nicht im Sein ist Wahrheit und Realität, sondern allein im unmittelbaren Leben selber; das Erstere ist nur der Schatten des Letzteren. Eine wahrhaft lebendige Philosophie muß vom Leben zum Sein fortgehen; das Sein ist nur das letzte Product des in uns in der Form des Ich eingetretenen wahrhaft absoluten Lebens. Man kann das Princip der Wissenschaft nicht fassen, ohne es selber zu werden; man kann das Absolute nicht außer sich anschauen, sondern muß in eigener Person das Absolute sein und leben. Das Kind liegt da in einem dumpfen Chaos aller Gefühle, die unaufhörlich in einander verschwimmen; es taucht aus der Fluth empor und gebiert sich zur Ichheit durch die Sprache, sie ist das absolut schöpferische Princip einer Geisterwelt überhaupt. Die Leitung der Besonnenheit auf diese Gefühle wäre somit das allererste Geschäft der Erziehung. Rettet nicht der Deutsche den Culturzustand der Menschheit, so wird kaum eine andere europäische Nation ihn retten.[1] So bilden diese

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 230, 235, 231, 234, 255—258 (360), 270—271, 266.

Sätze auch den Uebergang zu den folgenden im Winter 180$\frac{7}{8}$ gehaltenen Vorlesungen, die Fichte ausdrücklich als eine Fortsetzung der Grundzüge ausgesprochen hat.[1]

D. Die Reden an die deutsche Nation gingen besonders aus Fichte's feuersprühender Polemik gegen die Napoleonische Ueberschwemmung hervor. Wenn er in den Grundzügen das dritte Zeitalter beschreibt, so hat er in dieser und in der folgenden Schrift das vierte Zeitalter im Auge: Mit uns gehet, mehr als mit irgend einem Zeitalter, seitdem es eine Weltgeschichte gab, die Zeit Riesenschritte. Innerhalb der drei Jahre, welche seit meiner Deutung des laufenden Hauptabschnitts der gesammten Weltzeit verflossen sind, ist irgendwo dieser Abschnitt vollkommen abgelaufen und beschlossen, und hat aufgehört, die Gegenwart zu sein; irgendwo hat die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwickelung sich selbst vernichtet, indem sie darüber ihr Selbst und dessen Selbstständigkeit verloren. Es muß nun eine neue Welt aufgehen, mit deren Erschaffung ein neuer Abschnitt in der Zeit begönne; es ist der Zweck dieser Reden, Ihnen das Dasein und den wahren Eigenthümer einer solchen Welt nachzuweisen, und die Mittel ihrer Erzeugung anzugeben. In unserer Zeit hebt die freie und besonnene Entwickelung des Menschengeschlechts an, wodurch es sich selbst zu dem macht, was es eigentlich ursprünglich ist; und zuallernächst ist es den Deutschen anzumuthen, die neue Zeit, vorangehend und vorbildend für die Uebrigen, zu beginnen. Deutschland ist der Inbegriff des gesammten christlichen Europa im Kleinen. Ich rede für Deutsche schlechtweg, von Deutschen schlechtweg, nicht anerkennend, sondern durchaus bei Seite setzend und wegwerfend alle die trennenden Unterscheidungen, welche unselige Ereignisse seit Jahrhunderten in der Einen Nation gemacht haben. Ich erblicke in dem Geiste, dessen Ausfluß diese Reden sind, diese Einheit schon als entstan-

[1] Reden an die deutsche Nation, S. 3, 13—15.

den, vollendet und gegenwärtig dastehend. Das Rettungsmittel besteht in der Bildung zu einem durchaus neuen allgemeinen und nationalen Selbst, in der Erziehung der Nation, deren bisheriges Leben erloschen, zu einem ganz neuen Leben, mit einem Worte in der gänzlichen Veränderung des bisherigen Erziehungswesens. Die besonnene Kunst der Bildung zum Menschen ist die eigentliche Aufgabe der neuen Erziehung, welche die Gesammtheit der Nation umfassen soll. Diese Bildung soll nicht mehr unter der Botmäßigkeit der dunkeln und nicht zu berechnenden Kraft der geistigen Natur bleiben. Den festen, nicht weiter schwankenden Willen muß die neue Erziehung hervorbringen, die geistige Thätigkeit des Zöglings anregend, ein Bild von der gesellschaftlichen Ordnung der Menschen, so wie dieselbe nach dem Vernunftgesetze schlechthin sein soll, zu entwerfen. Von brennender Liebe für eine solche Ordnung der Dinge ergriffen, wird es ihm, der Leitung der Erziehung entlassen, schlechterdings unmöglich sein, dieselbe nicht zu wollen. Der Zögling wird von der Erziehung anerkannt als ein Glied in der ewigen Kette eines geistigen Lebens überhaupt unter einer höhern gesellschaftlichen Ordnung. Die Erziehung muß ihn anleiten, sowohl ein Bild jener sittlichen Weltordnung, die da niemals ist, sondern ewig werden soll, durch eigene Selbstthätigkeit sich vorzuzeichnen, als ein Bild jener übersinnlichen Weltordnung, in der nichts wird, sondern die da ewig nur ist, in dem Gedanken, zu entwerfen. So findet er, daß nichts wahrhaftig da sei, als dieses geistige Leben, und daß es das göttliche Leben selber sei, welches göttliche Leben allein in dem lebendigen Gedanken da ist und sich offenbar macht; so wird er sein Leben und jedwedes andere geistige Leben als ein ewiges Glied in der Kette der Offenbarung des göttlichen Lebens erkennen. Statt des dunkeln Gefühls, das die Wurzel der Selbstsucht ist, wird die klare Erkenntniß zur wahren Grundlage und Ausgangspunkte des Lebens gemacht. Dieser Grundtrieb des Menschen geht nicht auf eine gegebene, schon vorhandene, sondern auf eine

aprioriſche Welt, die da zukünftig iſt, und ewig fort zukünftig bleibt: ſo daß das göttliche Leben niemals eintritt in den Tod des ſtehenden und gegebenen Seins, ſondern immerfort bleibet in der Form des fortfließenden Lebens. Laſſet immer die Beſtandtheile unſeres höhern geiſtigen Lebens, mehrere Jahrhunderte hindurch, ausgedorret, und eben darum auch die Bande unſerer Nationaleinheit zerriſſen und in wilder Unordnung durch einander zerſtreut herumliegen, wie Todtengebeine: der belebende Odem der Geiſterwelt wird unſeres Nationalkörpers erſtorbene Gebeine ergreifen und ſie an einander fügen, daß ſie herrlich daſtehen in neuem und verklärtem Leben.[1]

Warum kommt dies Bildungsmittel eines neuen Menſchengeſchlechts ganz eigentlich und zuallererſt den Deutſchen zu? Der unterſcheidende Grundzug des Deutſchen, wozu der Scandinavier auch gehört, vor den andern Völkern germaniſcher Abkunft iſt eine bis zu ihrem erſten Ausſtrömen aus der Naturkraft lebendige, in dem ununterbrochenen Fortfluſſe aus wirklichem Leben ſich fortentwickelnde Urſprache. Beim Volke der lebendigen Sprache greift die Geiſtesbildung ein ins Leben; es iſt ihm rechter eigentlicher Ernſt mit aller Geiſtesbildung; es hat zum Geiſte auch noch Gemüth; es hat redlichen Fleiß und Ernſt, und wendet Mühe an in allen Dingen; in einer ſolchen Nation iſt das große Volk bildſam, und die Bildner erproben ihre Entdeckungen an ihm und wollen auf dieſes einfließen. Daß ſich die Deutſchen wirklich ſo geäußert, läßt ſich zunächſt erweiſen an der letzten großen und in gewiſſem Sinne vollendeten Weltthat des deutſchen Volks, an der kirchlichen Reformation. Der erſte Schritt auf dieſem Wege war, das die Freiheit raubende äußere Anſehen der Form der chriſtlichen Religion von ihr abzuſcheiden, und auch in ſie das freie Denken des Alterthums einzuführen: der zweite der, dieſe Religion und mit ihr alle Weisheit in uns ſelber aufzufinden. (Sehr gut!)

---

[1] Reden an die deutſche Nation, S. 16—18, 102, 415, 19, 21, 37, 40—41, 55, 54, 74—75, 83—85, 97—98, 111—112.

Deutschheit, Ursprünglichkeit eines Volkes, ist, an ein absolut Erstes und ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts zu glauben. Ein Volk ist das Ganze der in Gesellschaft mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesammt unter einem gewissen besondern Gesetze der Entwickelung des Göttlichen aus ihm steht. Die Vaterlandsliebe will das Aufblühen des Ewigen und Göttlichen in der Welt immer reiner, vollkommener und getroffener im unendlichen Fortgange. Bei den Deutschen, als einem ursprünglichen Volke, ist diese Vaterlandsliebe möglich, und war bis jetzt auch wirklich; durch die Erziehung ist sie in Aller Gemüther recht tief und unauslöschlich zu begründen. Welche Erziehung vermag nun dies? [1]

Der neuen Erziehung ist die Welt, die durch das Denken erfaßt wird, die wahre und wirklich bestehende Welt. Es ist der erste Schritt der neuen Erziehung, daß sie die freie Geistesthätigkeit des Zöglings, sein Denken, in welchem späterhin die Welt seiner Liebe ihm aufgehen soll, anrege und bilde zum Entwerfen von Bildern, und nur an diesem freien Bilden ihn lernen lasse Alles, was er lernt. Pestalozzi's Vorschlag, den Zögling in die unmittelbare Anschauung einzuführen, ist gleichbedeutend mit dem unsrigen; denn nur von dem frei Entworfenen ist Anschauung möglich. Die Anführung des Zöglings, zuerst seine Empfindungen, sodann seine Anschauungen sich klar zu machen, mit welcher eine folgegemäße Kunstbildung seines Körpers Hand in Hand gehen muß, ist der erste Haupttheil der neuen deutschen Nationalerziehung. Ein Haupterforderniß derselben ist, daß in ihr Lernen und Arbeiten vereinigt sei. Auch der künftige Gelehrte muß durch diese Erziehung hindurchgegangen sein. Er muß mit seinem Begriffe der Gegenwart immer voraus sein, die Zukunft

[1] Reden an die deutsche Nation, S. 113—114, 140, 145, 143—144, 164, 178, 198—199, 208, 236—237, 251, 257, 272, 280.

erfassen und dieselbe in die Gegenwart zu künftiger Entwickelung hineinzupflanzen vermögen. Dazu bedarf es einer klaren Uebersicht des bisherigen Weltzustandes, einer freien Fertigkeit im reinen und von der Erscheinung unabhängigen Denken. Alles dieses erfordert geistige Selbstthätigkeit, ohne alle fremde Leitung, und einsames Nachdenken; zu dieser Arbeit ist er nun sogleich anzuführen, die andere mechanische Arbeit ihm dagegen zu erlassen.[1] Nicht nur das Turnwesen und die deutschen Röcke, so wie die Göthe'sche Erziehungsprovinz in Wilhelm Meisters Wanderjahren, waren das Resultat dieser von Fichte mit der vollen Kraft der Begeisterung allen Gliedern seiner Nation, Angesichts des Feindes, hingedonnerten Ermahnungen: sondern der ganze preußische Staat, unter Hardenbergs Leitung, strebte mit dem ungeheuersten Aufschwung nach dieser von Fichte geschilderten Deutschheit, bis mit dem Tode Fichte's und der Wiederherstellung der Bourbonen, — nachdem in den Befreiungskriegen die deutsche Nation, wie Hegel sagt, sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hatte,[2] — Alles bald wieder ins gewohnte Geleise zurücktrat.

E. Die Bestimmung des Gelehrten schildert nun diejenigen, welche dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft vorstehen sollen, das die Reden herbeizuführen bestimmt waren: Der Zweck der Lehre ist das Wissen, der Gelehrte ist ein Wisser. Das Wissen ist nicht blos Ab- und Nachbild des vom Wissen unabhängigen Daseins; dies ist besser, als ein Wissen, das nur dessen Wiederholung. Werth hat allein das Wissen, das Vorbild und Grund eines Seins ist, das praktische: ein solches Wissen ist durch sich selbst also gestaltet, ein aprioriſches Wissen; denn es ist durch keinen Gegenstand bestimmt. Wer vom Handeln redet, und die Apriorität des Wissens, eine übersinnliche Welt in unserm

---

[1] Reden an die deutsche Nation, S. 289, 296—297, 311, 334, 340—342.

[2] Hegels Werke, Bd. XIII., S. 4.

Innern, läugnet, der widerſpricht ſich in ſein eigenes Angeſicht, und weiß nicht, was er redet. Der Gelehrte, der ſein ganzes Leben dem Wiſſen hingibt, muß nicht blos das gegebene Sein in ſich wiederholen, ſondern Geſichte (d. h. Ideen) ſehen aus dem überſinnlichen Sein. Dies Wiſſen iſt das Bild des innerlichen Seins und Weſens der Gottheit; Gott allein iſt das wahrhaft Ueberſinnliche. Das durch ſich ſelbſt beſtimmte Wiſſen kann nur erkannt werden im Gegenſatz eines durch ein Fremdes beſtimmten Wiſſens. Die Sinnenwelt, das Gebiet dieſes zweiten Wiſſens, iſt alſo nur Mittel der Erkennbarkeit der erſten und wahren Welt, der göttlichen Idee, welche der höhere Grund dieſer natürlichen Erſcheinung iſt. Ein beſtimmter Theil des Inhalts dieſer göttlichen Idee iſt dem ausgebildeten Nachdenken zugänglich und begreiflich. Das Sein durchaus und ſchlechthin als Sein iſt lebendig und in ſich thätig; und es gibt kein anderes Sein, als das Leben. Das einzige Leben durchaus von ſich, aus ſich, durch ſich iſt das Leben Gottes oder des Abſoluten; das Leben iſt das Abſolute ſelbſt. Die Darſtellung und äußerliche Exiſtenz des göttlichen Lebens iſt die Welt. Die Sinnenwelt verſchwindet nachher nicht. Das Soll bezieht das Wiſſen auf die That in der Sinnenwelt, weil das Erſcheinen Gottes ein ſich ins Unendliche fortentwickelndes und immer höher ſteigendes Leben in einem Zeitfluſſe iſt, der kein Ende hat, — das menſchliche Geſchlecht. Das göttliche Leben an ſich iſt eine durchaus in ſich geſchloſſene Einheit, ohne alle Veränderlichkeit oder Wandel. Es tritt daher nie in die Zeit ein Gottes unmittelbares Bildniß, ſondern immer nur ein Bild von ſeinem zukünftigen Bilde; das eigentliche Urbild liegt über aller Zeit als ewig unſichtbarer Grund und Muſterbild des unendlichen Fortbildens in der Zeit. Das menſchliche Leben, wie es ſein ſoll, wird die Idee und der Grundgedanke Gottes bei Hervorbringung einer Welt, die Abſicht und der Plan, deſſen Ausführung Gott mit der Welt ſich vorſetzte. Ferner iſt das Erſcheinen jedes künftigen, in der Zeit

möglichen Ausdrucks des Uebersinnlichen bedingt durch die geschehene Darstellung des vorhergegangenen Gesichts in der Sinnenwelt; nur so, durch die wirkliche That befragt, spricht die ursprüngliche Erscheinung der Gottheit sich weiter aus, u. s. f. ins Unendliche. Den Geist erhalten diese Gesichte aus Gott, ihre körperliche Gestaltung aus der Sinnenwelt; so sind Sinnen-Welt und übersinnliche durchaus vereinigt und untrennbar, und bilden nur in dieser Vereinigung ein einiges, ganzes und wahres Wissen. Die gegenwärtige Erscheinung treibt nach der folgenden. Jene Idee tritt in jedem Zeitalter heraus in einer neuen Gestalt, und begehrt die umgebende Welt nach sich zu gestalten; es treten darum immer neue Verhältnisse der Welt zur Idee, und immer eine neue Art des Widerstreites der Erstern gegen die Letztere heraus. Daher ist das Leben in der Darstellung in allen Zeitpunkten seines Daseins, im Gegensatze mit dem göttlichen Leben, beschränkt, d. h. zum Theile nicht lebendig, und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen, sondern insofern todt. Diese Schranken soll es nun immerfort durch sein steigendes Leben durchbrechen, entfernen und in Leben verwandeln: kann sie aber nie ganz abstreifen, ohne aufzuhören die Darstellung zu sein, und ohne in das göttliche Wesen selbst sich zu verwandeln.[1] So ist, weil das Fichte'sche Philosophiren dieser gänzlichen Umwandelung unfähig ist, und auf dem halben Wege der Wiedergeburt stehen bleibt, in diesem neuen Standpunkte sowohl die perennirende Schranke der alten Wissenschaftslehre, als auch ein Bodensatz von Unbegreiflichkeit Gottes übrig geblieben; statt aber daß dort sowohl die Form als der Inhalt dem blos reflectirenden Denken angehörten, ist jetzt wenigstens der Letztere speculativer Natur, wenn er gleich noch nicht in wissenschaftlicher Gestaltung auftreten kann.

Diejenigen, welche in dem göttlichen die Welt erschaffenden

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 147—154 (Reden an die deutsche Nation, S. 125); Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 4—5, 25—28, 39, 124, 29, 33.

Gedanken also gedacht sind, daß sie jenen ersten göttlichen Grundgedanken, zum Theil, fassen sollen, sind in ihm als Gelehrte gedacht; sie sind möglich, und sie sind, wo sie sind, wirklich nur durch den göttlichen Gedanken: und sie sind in dem göttlichen Gedanken solche, welche Gott seinen Grundgedanken von der Welt zum Theil nachdenken. Zu diesem selbstständigen Wissen nun muß der Gelehrte sich erhoben haben. Dies allein ist der Zweck alles Daseins, daß Gott verklärt werde. Es ist Grundzug unseres Zeitalters, daß Licht und Finsterniß um das ganze Dasein kämpfen. Je mehr in der Welt das vorhandene Wahre steigt, desto mehr entwickelt sich das Verderben und die Nichtigkeit. Der Gelehrte ist die Triebfeder der Fortschöpfung der Welt nach dem göttlichen Bilde; sein Leben ist selbst das Leben der die Welt fortschaffenden und von Grund aus neu gestaltenden göttlichen Idee innerhalb der Welt. Derjenige Punkt, wo der Gelehrte übergeht in den freien Künstler, ist der Punkt der Vollendung des Gelehrten; seine Welt umfassend aus seiner klar durchschaueten Idee, vermag er von dieser Idee aus in jeden Punkt seiner Welt frei einzugreifen und Einfluß darauf zu gewinnen. Nicht blos die wenigen Gelehrten haben dies wahre Bewußtsein, so daß die Andern in tiefe Bewußtlosigkeit versunken wären, sondern die übersinnliche Welt wird an Jedermann gehalten, nicht wie sie sei, aber daß sie sei; sie bleibt gestaltlos. Ein von dieser Erscheinung besessenes und zum Thun getriebenes Gemüth ist ein religiöses Gemüth; und diese ganze Erscheinung heißt Religion. Der Religiöse lebt ein Leben, das die Welt nur so forttreibt, wie sie ist, keineswegs aber schöpferisch eingreift in die Gründe ihrer Fortentwickelung. Durch die Religion wird die sinnliche Weltanschauung gar nicht weiter gestaltet, sondern sie wird im Blicke auf Gott genommen, so wie sie ist. Nur die innere Welt des Religiösen, sein Wille wird gestaltet nach dem Willen Gottes. Darum tröstet sich auch der blos Religiöse stets mit einem andern zukünftigen Leben, und richtet auf dieses seinen Blick, als das

einzige wahre Leben. Die gegenwärtige Welt ist ihm lediglich Vorbereitungs- und Prüfungs-Welt für die Ewigkeit, weil für ihn zwischen beiden Welten eine Kluft befestigt ist. Der Gelehrte wird gleichfalls dieser religiösen Ansicht theilhaftig. Im Gelehrten liegt aber das Uebersinnliche nicht blos überhaupt, sondern es gestaltet sich zu einem gediegenen Bilde. Der Gelehrte soll nicht die Welt lassen, wie sie ist, und sie tragen um Gottes willen: sondern er soll sie anders machen um Gottes willen, und soll sie bilden nach Gottes Bilde. Für ihn gibt es nicht Eine zukünftige Welt, sondern eine unendliche Reihe künftiger Welten; für ihn ist die Ewigkeit nicht erst künftig, sie ist ihm schon angegangen, und er befindet sich mitten in derselben.[1] Auch hier ist wiederum die Wahrheit mit der ganzen Schiefheit des unendlichen Processes gewaltsam zusammengebunden.

Indem Fichte nun an die in den Grundzügen entwickelten Bildungsstufen des Menschengeschlechts erinnert, fährt er also fort: Die ursprünglich begeisterten Seher waren in der ersten Periode Propheten und Wunderthäter; es wohnte allen Menschen bei eine gemeinschaftliche Anschauung der Begeisterung, die menschliche Natur war unmittelbar mit der Geisterwelt in Verbindung durch blinden Vernunftinstinkt. In der zweiten Periode sollte Jeder nun durch sich selbst den Eingang zu der übersinnlichen Welt finden: α) die Seher wurden Dichter und Künstler, sie hielten nur das allgemeine Organ für die übersinnliche Welt in Thätigkeit. Dieses Organ hat sich abgesetzt innerlich im bloßen Vorstellen; vorher wirkte Begeisterung wie Naturgewalt, die Menschen fortreißend zum Handeln. β) Inwiefern im Gegentheil die Gesichte der Seher einen wirklich hervorzubringenden Weltzustand fordern, verwandeln diese Seher sich in eine gelehrte wissenschaftliche Gemeinde. Der Punkt des Eingreifens des Gesichts

---

[1] Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 95, 144, 58, 68, 70, 151; Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 154—155, 159—163.

in die wirkliche Welt ist von nun die klare Einsicht wenigstens der entschiedenen Mehrheit der menschlichen Gesellschaft. Der Seher muß sich herunterbilden zum Volk, das Volk aber heraufbilden zu sich. Nur in dieser letzten Periode tritt der Gelehrte an die Spitze der Fortschöpfung der Welt. Es ist jetzt, seit dem Beginnen der neuen Zeit, eine neue Mittelwelt eingetreten, eine Sinnenwelt im Innern des Menschen, zwischen die Eine ewige sich gleich bleibende übersinnliche und zwischen die äußere Sinnenwelt; erst auf die Einsicht erfolgt die That. Die Thätigkeit für die Erleuchtung üben unter den Gelehrten die Lehrer: die zur unmittelbaren Bildung der Verhältnisse der wirklichen Welt übernehmen die Mitglieder der Staatsverwaltung, die Staatsbeamten. Was noch gelehrt werden muß in den Schulen der Gelehrten, als gefordert durch die übersinnliche Weltordnung, ist zur Ausführung im Leben noch nicht reif; und was wirklich ausgeführt wird, ist nicht mehr ein bloßer Lehrsatz, sondern es liegt von nun an allem Volke zu Tage und wird Menschengeschichte. Die erste Gattung der Gelehrten hat ihr Leben im bloßen Begriffe: und bildet die Andern theils durch Lehre, theils durch Schrift; sie sind die Vermittler zwischen der reinen Geistigkeit des Gedankens in der Gottheit und der materiellen Kraft und Wirksamkeit, welche dieser Gedanke durch die zweite Gattung der Gelehrten erhält. Diese greifen geradezu ein in die Welt, und sind der unmittelbare Berührungspunkt Gottes mit der Wirklichkeit, die körperlich existirenden Gliedmaßen der Gottheit. Beide Klassen können gar füglich auch in einer und derselben Person vereinigt sein.[1]

F. In der Schrift „Das Verhältniß des Urstaats zum Vernunftreich" ist das fünfte Zeitalter, das der Vernunftkunst, als ein zukünftiges erschaut und beschrieben: Wir haben

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 166—169, 172—175; Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 144—147, 161.

die Philosophie der Unphilosophie darin entgegengesetzt, daß die letzte ein ruhendes Sein annehme, dagegen die erste überhaupt nur Bild, nur Erkenntniß gelten lasse. Jetzt ordnen wir die Philosophie selbst in der Annahme eines absoluten Seins. Dies widerspricht sich nicht, weil unser Sein nicht ein im unmittelbaren Bewußtsein, sondern nur durch den Verstand, der über alles factische Bewußtsein sich hinaufschwingt, gegebenes ist. Um nun dies absolute Sein, das Leben im Geiste, beschreiben zu können, müssen wir zunächst die äußerlichen Bedingungen desselben, den vorauszugebenden Weltzustand, d. h. die äußern in der gegebenen Welt liegenden Bedingungen der sittlichen Freiheit, darstellen. Das ist der Gegenstand dieser Vorlesungen. Der vollendete Rechtszustand, die äußere Bedingung der sittlichen Freiheit, ist noch nicht in der gegenwärtigen Welt eingeführt; die vorhandenen Rechtsverfassungen sind Rohverfassungen: die besten, die jetzt möglich sind, nur vorläufige Stufen. Für das Volk ist nur vorhanden das unmittelbar Thatbegründende: den Gelehrten fällt anheim die Weitersicht; sie sind freie Künstler der Zukunft und ihrer Geschichte, die besonnenen Baumeister der Welt aus jenem, als dem bewußtlosen Stoffe. Nicht das Ziel, der vollendete Zustand, sondern nur das nächste Mittel dafür ist in der Gegenwart möglich. Dies Mittel ist: der Rechtszustand soll schlechthin werden Zustand Aller. Dazu sind nicht Alle fähig; also wird zunächst gefordert eine Bildung Aller für diesen Zweck, Erziehung. Die sittliche Aufgabe ist, das Bild Gottes aufzustellen: hierzu das Leben der Individuen in seiner Ewigkeit bloßes Mittel dazu: die Freiheit die einzige und ausschließende Bedingung, daß das Leben sei solches Mittel. Ein Krieg ist gerecht, wenn des Volkes Freiheit und Selbstständigkeit, aus sich selber sich fortzuentwickeln zu einem Reiche, angegriffen ist. Die Menschen sollen schlechthin sich gestalten zu Reichen der Freiheit; nur als Entwickelungspunkt eines solchen betrachtet, hat der Staat Bedeutung. Das Postulat einer Reichseinheit, eines innerlich

und organisch durchaus verschmolzenen Staates darzustellen, sind die Deutschen meines Erachtens berufen, und dazu da in dem ewigen Weltplane; in ihnen soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten, persönlichen, individuellen Freiheit. [1]

Die Errichtung des Vernunftreichs beschreibt Fichte richtig so, daß in ihm die Sittlichkeit die objective Gestaltung eines Volkslebens annimmt, durch welche dann die Herrschaft der Vernunft, welche der Zweck des Menschengeschlechts ist, realisirt wird. Er sagt: Nur als Mitglied des sittlichen Reichs hat Jemand Freiheit und Recht. Bürgerliche Freiheit ist, daß man keinem Gesetze gehorche, dessen Nothwendigkeit man nicht einsehen, und es sich selbst geben sollte und würde, wenn man verständig wäre: keinesweges aber empirisch, — was sie wirklich einsehen und sich geben. Der Zwingherr ist ein durch Gott selbst in der Stimme des Sittengesetzes eingesetzter Erzieher der Menschheit zur Einsicht. Das Recht, Oberherr zu sein, hat der höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes. Das Dasein eines Standes der Lehrer bedingt im Fortgange des Reichs das Dasein einer rechtmäßigen Oberherrschaft. An die Stelle des Nothherrschers wird aus dem Lehrerstande der wahre Oberherr constituirt, der einzige, der in der That von Gottes Gnaden ist. Der Oberherr wird durch das Gesetz der Geisterwelt selbst ernannt, sichtbar und offenkundig. Bei Weitem das Meiste der Freiheitsproducte ist in der bisherigen Menschengeschichte notorisch vom blinden Ohngefähr zu Stande gekommen, nicht nach dem deutlichen Begriffe vom sittlichen Gesetze. Dabei können wir es nicht bewenden lassen, so gewiß wir die Geschichte verstehen wollen; verstehen aber heißt: einsehen aus einem Gesetze. Die Geschichte ist die Erzählung eines göttlichen Weltplans zur sittlichen Bildung des Menschengeschlechts, — eine sittliche Grundlage der Welt, wie es gibt eine natürliche, so daß wir alle mit unserer ursprünglichen

---

[1] Die Staatslehre, S. 15—16, 26, 28—29, 31, 33, 47—48, 51, 58, 63.

Willensbeſchaffenheit mehr oder minder hineinverflochten ſind. Wie das erſte Geſchlecht die Wechſelwirkung anfing durch das Gebot der Achtung vor dem Autoritätsglauben, ſo ſetzt das zweite ſie fort durch Entwickelung des Verſtandes, der ſich auf einen im Hintergrunde liegenden Glaubensartikel ſtützt, und wird nun Lehrer und Urheber an ſeinem Theile: ſo lange bis der letzte Glaubensartikel und das letzte Reſultat deſſelben im Zuſtande der Menſchheit aufgehoben iſt, und unſer Geſchlecht aus reiner und klarer Einſicht, drum mit reiner Freiheit, ſich ſelbſt erbaut hat. Glaube und Verſtand ſind alſo die beiden Grundprincipien der Menſchheit, aus deren Wechſelwirkung ſich erzeugt die Geſchichte. Durch den Glauben iſt das Menſchengeſchlecht fertig, und erhält einen Anfangspunkt ſeines Laufes: durch ihn wird es immerfort im Sein erhalten, und ein Beſtändiges und der Grund einer Dauer ihm eingepflanzt; durch den Verſtand erhält es Bewegung. Nur in der Vereinigung der beiden Principien wird ein wahrhafter Fortgang gewonnen, dadurch eben, wenn der Glaube in Verſtand ſich auflöſt, der Verſtand dagegen an einem Glauben ſich hält. So war der alte Staat und ſeine Verfaſſung eine abſolut göttliche Anordnung, die den Verſtand durchaus abweiſet, eine Glaubensſache für alle Welt. Sokrates, indem er das Verſtandes-Princip bemerkbar machte, und dieſen anſprach und bildete, und auf ſittliche und religiöſe Wahrheit richtete, griff das eigentliche Princip des Alterthums in der Wurzel an, und war auf dem Wege, eine neue Zeit zu begründen. Bei uns iſt der Grund der Rechte die Menſchheit. Im Alterthum iſt nur das Bürgerthum, nicht die Menſchheit Grund des bedingten Rechtes der Einzelnen: alſo keineswegs Gleichheit der Rechte. Zu ihr geht die Geſchichte fort. Der Sieg der Plebejer iſt der Sieg des Verſtandes über den Glauben der Ariſtokraten. Der Staat iſt nun Keinem mehr Gegenſtand und Angelegenheit; das perſönliche Wohlſein wird Augenmerk, der Staat nur das Mittel dazu. [1]

[1] Die Staatslehre, S. 72, 75, 81, 83, 88. [illegible] 103, 108–109, 112, 119—120, 142—143, 150, 156—158, [illegible]8.

Mit diesem gänzlichen Untergange des Staats durch das Princip des vollendeten Verstandes beginnt die neue Welt. Der Staat gilt als Vorbereitung der Bedingungen, um die für die freie Kunst entstandene Aufgabe — die Errichtung des Reichs — zu lösen. Die alte Welt hatte zum letzten Principe einen mit absoluter Willkür das gesellschaftliche Verhältniß der Menschen ordnenden Gott. Das Resultat dieses göttlichen Willens war ein gegebenes Sein. In der neuern Geschichte geht dagegen der Wille Gottes nicht auf ein gegebenes Sein, sondern auf ein solches, das da sein soll, auf ein Werdendes in alle Ewigkeit: nur in der Form der Freiheit ist Gott sichtbar. Das ist die Lehre des Christenthums, und dies drum das gesuchte Princip der neuen Geschichte. Menschheit ist nichts, denn diese mit dem göttlichen Willen übereinstimmen sollende Freiheit. Das Christenthum ist drum das Evangelium der Freiheit und Gleichheit: es ist eine Sache der klaren Einsicht, des individuellen Verstandes eines jeden Christen; er muß verstehen, daß er den Willen Gottes nur nach seiner klaren Einsicht thun solle, verstehen eben sein ganzes Verhältniß zur Gottheit. Das Christenthum ist nicht nur Lehre, sondern Verfassung, Bestimmung des wirklichen Seins des Menschengeschlechts. Die Geschichte geht von einer Theokratie des Glaubens bis zu einem für Jedermann verständlichen und verstandenen Reiche Gottes auf der Erde. Das Himmelreich ist das rein Intelligible, ein Reich der Freiheit, und eine Beherrschung seiner durch Gott. Daß es dazu komme, dazu gehört, daß der Mensch, das freie Subject, mit gänzlicher Absterbung des eignen Willens sich ihm hingebe. Wahr ist's, der Himmel ist nur nach dem Tode, aber dem Tode während des äußern Lebens hienieden, dem Absterben der Welt; das Mittel zur Seligkeit ist der Tod der Selbstheit, der Tod mit Jesu, die Wiedergeburt. Die irgend einmal in Jesu Verstande zum Durchbruch gekommene klare Einsicht in den Beruf, dies Himmelreich zu stiften, ist eine absolute Fortbestimmung seiner factischen Anschauung

durch ein Ursprüngliches aus Gott, wie es in dieser Form durchaus mit allen tüchtigen Menschen auf der Welt hergeht: Jesus drum, als der erste Bürger des Reichs, ist eingeborner Sohn Gottes. Gott erzeugte in der Zeit den Sohn, als sein Beruf ihm klar ward; er hat ihn gezeugt von Ewigkeit: ein Christus lag schlechthin nothwendig, und nach ihrem innern Gesetze in der Erscheinung. Gott ist in wesentlicher Einheit ein Dreifaches: Mannigfaltigkeit ist nur im Begriffe, der die Einheit und das Zusammenfassen derselben ausmacht; jenseit seiner Erscheinung (Offenbarung) ist Gott nicht ein Mehrfaches, von dem allein gedachten Gotte ist die Dreiheit nicht zu construiren. Der Vater ist das Natürliche, Absolute in der Erscheinung, das Allgemein-Vorausgegebene, der Spaltung der Individualität Vorhergehende in der Erscheinung; der Sohn ist die absolute, factische Steigerung derselben zur Anschauung des Reichs Gottes, zum Bilde der übersinnlichen Welt; der Geist ist die Vereinigung der Beiden, und die Anwendung des Erstern auf das Letzte, die Anerkennung und Auffindung dieser Welt durch das natürliche Licht des Verstandes. Der Geist, der in alle Wahrheit leitet, ist der natürliche, allgemeine Verstand, eine im ganzen Menschengeschlechte liegende natürliche Anlage für das Uebersinnliche. Dieser Geist war nun schon vor Christus factisch herausgebrochen in dem Athenienser Sokrates. Durch Kant geschah der letzte Schritt, daß jene Sokratik, jene Kunst des Verstandes, sich selbst erkannte. Der Sinn der Wiederkunft Christi und des allgemeinen Gerichts am jüngsten Tage ist: daß schlechthin alle Menschen Bürger des Himmelreichs werden, und alle andere Herrschaft über die Menschen rein verschwinde. [1]

Das von der Vernunft geforderte Reich des Rechts und das vom Christenthum verheißene Reich des Himmels auf der

---

[1] Die Staatslehre, S. 146, 175—176, 179—180, 182—183, 186—188, 191—193, 195, 211—212, 204—205, 208—210, 219—221, 223, 225, 224, 249, 246, 248, 250, 265—266.

Erde ist Eins und dasselbe. Wie und wodurch kommt es zu diesem Reiche? Es muß eine sichere, unfehlbare und an jedem gegebenen Individuum ihren Zweck erreichende Kunst einer solchen Menschenbildung geben, wonach Jeder die bestimmte Stelle erkenne, die ihm im göttlichen Weltplane angewiesen. Leistet die Natur dem reinen Begriffe keinen Widerstand mehr, so betritt das Menschengeschlecht die höhere Sphäre des rein aus sich Erschaffens nach dem göttlichen Bilde. Die Wissenschaftslehre macht die Anerkennung des Himmelreichs unabhängig vom historischen Glauben, und gibt ihr die Form eines von Jedermann, der nur menschlichen Verstand hat, zu Erzwingenden. Durch Nichts geschieht dem Bösen so sicherer und größerer Abbruch, als durch die Ausbildung der Wissenschaft im Menschengeschlechte. Die Universität ist die ausdrücklich von Menschen für Sicherung der Ununterbrochenheit und Stätigkeit der Fortbildung des Verstandes getroffene Anstalt, damit das Ueberweltliche, jenes Bild des Göttlichen, in immer höherer Klarheit und Reinheit dargestellt werde; so ist sie das Heiligste, was das Menschengeschlecht besitzt. Als diese Mittheilung alles dessen, was jemals Göttliches in der Menschheit herausbrach, ist sie die sichtbare Darstellung der Unsterblichkeit unseres Geschlechts, indem sie nichts wahrhaft Seiendes ersterben läßt. So ist in der Universität alle Trennung zwischen dem Ueberweltlichen und Weltlichen aufgehoben; und sie ist die sichtbare Darstellung der Einheit der Welt, als der Erscheinung Gottes, und Gottes selbst. Der Gelehrte bedarf für sein eigenthümliches Geschäft des schärfsten Tacts für das Zweckmäßige und einer tiefen Sittlichkeit. Dem gemeinen Wesen und der ganzen Menschheit liegt Alles daran, daß er sich dieses erwerbe. Denn da seine Idee die Welt ergreifen soll, die Welt aber unfähig ist, diese Idee in ihrer Reinigkeit zu fassen: so ist er bestimmt, in eine Sphäre zu treten, wo schlechthin alles äußere Urtheil für ihn wegfällt. Daß nun der Studirende den Spielraum habe, sich lediglich durch sich selbst und sein inniges Ehr-

gefühl zu tiefer und kräftiger Sittlichkeit zu erheben, nicht durch die Androhung der Strafe, — aus diesem Grunde sollte akademische Freiheit, und eine beträchtlich ausgedehnte, doch zweckmäßig berechnete akademische Freiheit sein. [1]

III. Den Zustand endlich als Zweck, zu welchem die Errichtung des Vernunftreichs als Mittel führen soll, schildert „Die Anweisung zum seligen Leben," die Fichte auch „Religionslehre" nennt, und sie mit Recht als den Gipfel und hellsten Lichtpunkt seines Philosophirens behauptet: [2] wobei er also zum Bewußtsein darüber kommt, daß alle seit der Anklage des Atheismus aufgestellten Momente seiner Lehre dem religiösen Standpunkte angehören, und folglich die in seinem früheren Systeme bemerkte Lücke ergänzen. Viel werden in den Augen der Unphilosophie Fichten diese Bestrebungen nicht helfen. Denn statt des Bannstrahls des Atheismus werden deren Koryphäen jetzt, auch gegen den Verewigten noch, den des Pantheismus schleudern: und nicht ohne Grund, denn er war Gottes voll.

Leben ist Seligkeit, Liebe, Sein. Die Mischung des Lebens und des Todes, des Seins und des Nichtseins, ist der Schein. Der geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist Gott, das Geisterreich: der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist die Welt. Nur in der unmittelbaren Berührung mit Gott ist Leben und Licht und Seligkeit: in jeder Entfernung aber Tod, Finsterniß und Elend. Seligkeit ist Suchen und Beharren in dem Einen, Elend Zerstreutsein über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen; sonach ist der Zustand des Seligwerdens die Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine. Die Sehnsucht nach dem Ewigen ist die innerste Wurzel alles endlichen Daseins. Die Seligkeit liegt auch jenseit des Grabes für denjenigen, für

---

[1] Die Staatslehre, S. 269—271, 277—278, 296, 309—310; Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 128—129, 124, 130—132.

[2] Die Anweisung zum seligen Leben, Vorrede, S. IV.

welchen sie schon diesseit desselben begonnen hat. Das Element, der Aether, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens ist der Gedanke; denn außer dem Geiste ist gar nichts wahrhaftig da. Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit, und sie ist mit keinem andern Sinne zu fassen; das reine Denken ist selbst das göttliche Dasein. (Hiermit überragt Fichte sogar den Idealismus Schellings und stimmt mit Hegel überein.) Wie könnte ein Gefühl, das, als Gefühl, in seinem Wesen vom Ohngefähr abhängt, seine ewige und unveränderliche Fortdauer verbürgen? Und wie könnten wir diese, bei der Dunkelheit des Gefühls, innerlich anschauen und genießen? Nur die sich selbst durchaus durchsichtige, und ihr ganzes Innere frei besitzende Flamme der klaren Erkenntniß, was das Christenthum Glauben nennt, verbürgt ihre unveränderliche Fortdauer. Zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen, als dessen Dasein, ist in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern Beide gehen völlig in einander auf. Dies Eine kann freilich nur im Bilde erfaßt werden, keinesweges aber können wir selber, in der Wirklichkeit, zu dem Einen werden, noch in dasselbe uns verwandeln. Gott schwebt uns nur vor als ein Fremdes und außer uns Befindliches, dem wir lediglich uns hingeben und anschmiegen in inniger Liebe; er gibt für sich keinen bestimmten Begriff oder Erkenntniß von seinem innern Wesen. Alles Andere, was außer dem Wissen noch als Dasein erscheint, die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, ist gar nicht wahrhaftig und an sich da. Der Unterschied und Nichtzusammenhang zwischen Sein und Dasein ist nur für uns, als eine Folge unserer Beschränkung, keinesweges aber an sich und unmittelbar in dem göttlichen Dasein; das Bewußtsein ist dies Unterscheiden, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seins eine Verwandelung erfährt, indem durch den Begriff zu einem stehenden und vorhandenen Sein (zu einem Objectiven) wird, was an sich unmittelbar das göttliche Leben im Leben ist, zur Welt. Durch

sein eigenes Dasein, und zufolge des innern Wesens desselben, stößt Gott zum Theil, d. h. inwiefern es Selbstbewußtsein wird, sein Dasein aus von sich, und stellt es hin wahrhaft selbstständig und frei, als seine eigene Freiheit außer ihm selber, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst. Das Dasein erfasset so sich selber durch Reflexion, deren allgemeine Form Ich ist. Das göttliche Leben bleibt im verborgenen, und dem Begriffe unzugänglichen Sein des Bewußtseins: nicht in einer einzelnen Reflexion, sondern in der absoluten und Einen Grundform des Begriffes, welche Du niemals im wirklichen unmittelbaren Bewußtsein, wohl aber in dem darüber sich erhebenden Denken wiederherstellen kannst. Das Eine göttliche Sein, als das wahrhaft Reale in allem Dasein, wird durch die Reflexion in einen unendlichen Wechsel von Gestalten zerspaltet.[1] Das Erkennen Gottes ist so, nach dem ewigen Widerspruche der Glaubensphilosophie, auch wieder kein Erkennen, sondern ein gestalt- und gehaltloser Schattenbegriff;[2] und die Gestaltungen, zu welchen allein die Reflexion dringen kann, sind noch nicht, als Momente des ewig Einen, aus dem Leben dieses Einen selber deducirt.

Dem religiösen Standpunkte schreibt es nun Fichte allein zu, uns über diesen Widerspruch zu erheben, wodurch Gott zu Nichts wird, und wir von ihm ebenso entfernt bleiben, als je: Wir wissen von jenem unmittelbaren göttlichen Leben nichts; denn mit dem ersten Schlage des Bewußtseins schon verwandelt es sich in eine todte Welt. Mag es doch immer Gott selber sein, der hinter allen diesen Gestalten lebet; wir sehen ihn nicht, sondern immer nur seine Hülle: wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er. Immer verhüllet die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser

[1] Die Anweisung zum seligen Leben, S. 1—2, 6—7, 10—11 (Reden an die deutsche Nation, S. 85), 24, 13, 17—18, 20—23, 36, 87—88, 96, 124, 97—98, 106, 109—112, 228, 116—118, 120.

[2] Ebendaselbst, S. 124, 143.

Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege. — Ich sage Dir, der Du so klagest: erhebe Dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden; die Welt vergehet Dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit selbst tritt wieder in Dich ein, in ihrer ersten und ursprünglichen Form, als Leben, als Dein eigenes Leben, das Du leben sollst und leben wirst. Nur noch die Eine, unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens in Dir, welches in Gott freilich nur Eins ist. Aber diese Form drückt Dich nicht, irret Dich nicht; denn Du vermagst sie zu erklären. Und die aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage, Was ist Gott, wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte thut. Willst Du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseit der Wolken; Du kannst ihn allenthalben finden, wo Du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und Du schaust ihn an; ergib Dich selber ihm, und Du findest ihn in Deiner Brust. Wahre Religiosität ist nicht blos beschauend und brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist nothwendig thätig; denn sie besteht in dem innigen Bewußtsein, daß Gott in uns wirklich lebe und sein Werk vollziehe. Der Religiöse lebt nur im Thun, rein als Thun, wie ihn denn in der That der Erfolg oder Nichterfolg durchaus nicht kümmert: sondern er will es darum, weil es der Wille Gottes in ihm, und sein eigener, eigentlicher Antheil am Sein ist. — Die Wissenschaft geht über die Einsicht, daß schlechthin alles Mannigfaltige in dem Einen gegründet ist, und auf dasselbe zurückzuführen sei, welche schon die Religion gewährt, hinaus zu der Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges: und für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Factum ist; die Religion ist ein bloßer Glauben, den die Wissenschaft in Schauen verwandelt.[1] Von dem wissen-

[1] Die Anweisung zum seligen Leben, S. 144—146, 149, 152, 147.

schaftlichen Standpunkt will Fichte hier nicht ausführlich handeln; und da ihm dessen Deduction nie recht (am besten noch in dem „Umrisse der Wissenschaftslehre") gelungen, so strebte er mit um so größerer Wärme dem religiösen zu, auf ihm sich festzusetzen.

Das Christenthum, wie es bei Johannes, nicht bei Paulus, ausgebildet war, nun mit dieser Lehre in Uebereinstimmung bringend,[1] nähert Fichte sich wieder dem Neoplatonismus: auch kommt einmal in den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten der reine Spinozismus vor;[2] so daß Schelling mit Recht diese Umgestaltung der Fichte'schen Lehre den vollendetsten Synkretismus und Eklekticismus nennt,[3] wie denn mehr oder weniger eigentlich auch schon Schleiermacher, und sogar Novalis, hin und wieder selbst Friedrich von Schlegel eklektisch verfuhren. Fichte sagt: Die Schöpfung nicht anerkennend (denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken), setzt Johannes den λόγος, die Vernunft, als das Dasein des verborgenen göttlichen Seins, und unabtrennlich mit diesem verbunden, wie Form und Wesen; alle Dinge sind lediglich im Begriffe (im Johanneischen Worte), als Gottes Sich-Aussprechen seiner selbst. Der absolute und ewig wahre Standpunkt ist, daß zu allen Zeiten in Jedem ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht und der wirklich und in der That sein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingibt, das ewige Wort ohne Rückhalt und Abbruch, ganz auf dieselbige Weise, wie in Jesu Christo, Fleisch, ein persönlich sinnliches und menschliches Dasein wird.

---

[1] Die Anweisung zum seligen Leben, S. 155.

[2] Ueber das Wesen des Gelehrten, S. 14—15: Die ewige göttliche Idee kommt in einzelnen menschlichen Individuen zum Dasein; dieses Dasein der göttlichen Idee in ihnen umfaßt nun sich selber mit unaussprechlicher Liebe: und dann sagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieser Mensch liebt die Idee und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee selber ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt.

[3] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, Vorbericht, und S. 101.

Der dem Christenthum ausschließend eigene und nur für die Schüler desselben geltende, in einer Zeitform ausgesprochene Standpunkt sieht auf das Mittel des Werdens, und lehrt hierüber also: Jesus von Nazareth sei eben schlechthin von sich und durch sich die vollkommene sinnliche Darstellung des ewigen Wortes, so wie es vor ihm schlechthin Niemand gewesen, und alle seine Jünger es erst durch ihn werden sollten. Wie aber Christus der erste, von Jahrtausenden vor ihm und nach ihm durch den Alleinbesitz dieser Einsicht in die absolute Identität der Menschheit mit der Gottheit geschieden, zu ihr gekommen sei, dies ist allerdings das ungeheure Wunder, wodurch, auf eine vorzügliche, durchaus keinem Individuum außer ihm zukommende Weise, er der eingeborne und erstgeborne Sohn Gottes ist. Jetzt aber, nach der Vollendung, ist aller Unterschied aufgehoben: die ganze Gemeinde, der erstgeborene zugleich mit den zuerst und den später nachgebornen, fallen wieder zusammen in den Einen gemeinschaftlichen Lebensquell Aller, die Gottheit. Und so fällt denn das Christenthum, seinen Zweck als erreicht setzend, wieder zusammen mit der absoluten Wahrheit: und behauptet selbst, daß Jedermann zur Einheit mit Gott kommen, und das Dasein desselben selber oder das ewige Wort in seiner Persönlichkeit werden könne und solle. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm; denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig, und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott. [1]

Das Resultat seines fortgeschrittenen Philosophirens faßt Fichte in folgenden Versen kurz und klar zusammen, die wir zweien nachgelassenen Sonnetten entnehmen:

---

[1] Die Anweisung zum seligen Leben, S. 160—163, 224, 165, 167—168, 174, 170—171, 345, 184, 240—241.

— Das ewig Eine
Lebt mir im Leben, steht in meinem Sehen. —
Nichts ist, denn Gott; und Gott ist Nichts, denn Leben.
Gar klar die Hülle sich vor Dir erhebet.
Dein Ich ist sie: es sterbe, was vernichtbar;
Und fortan lebt nur Gott in Deinem Streben.
Durchschaue, was dies Sterben überlebet:
So wird die Hülle Dir als Hülle sichtbar,
Und unverschleiert stehst Du göttlich Leben. [1]

Sehr richtig sagt nun Schelling, daß der Standpunkt, den Fichte hier als den religiösen verkündigt, schon längst von der Naturphilosophie als der wissenschaftliche ausgesprochen sei; [2] und obgleich früher, als die Umgestaltung der Fichte'schen Lehre, muß also die Schelling'sche Philosophie, dieses ihres höhern Standpunkts wegen, später betrachtet werden.

---

[1] Nachgelassene Werke, Bd. III., S. 347—348.

[2] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 165.

Der

Geſchichte der Philoſophie

von

Kant bis Hegel

Zweites Buch.

Der objective Idealismus.

Indem das subjective Ich von dem göttlichen Leben ganz durchdrungen, und in dasselbe versenkt ist: so ist in der That dieses absolute Sein das allein Wahrhafte, was übrig bleibt. Bei Fichte kommt die Individualität in dem unendlichen Progreß immer wieder zum Vorschein, und ist auch erhalten; erst Schelling läßt sie gänzlich in ihre objective Substanz absorbiren, und zu einer ruhenden Gestalt derselben werden. Und da diese Substanz selber die aus dem Grundstein des Gedankens sich erhebende Intellectualwelt ist, so kann seine Philosophie objectiver Idealismus genannt werden. Mit dieser Ansicht wendet er sich nun besonders gegen das ursprüngliche Fichte'sche System; denn nur dieses war vorhanden, als Schelling mit dem seinigen hervortrat. Und so gibt er folgendermaßen sein Verhältniß zum subjectiven Idealismus Fichte's mit großer Schärfe an: Fichte könnte sich mit dem Idealismus auf dem Standpunkt der Reflexion halten, ich dagegen mich mit dem Princip des Idealismus auf den Standpunkt der Production (Anschauung) gestellt haben. Der Idealismus in der subjectiven Bedeutung müßte behaupten, das Ich sei Alles: der in der objectiven umgekehrt, Alles sei gleich Ich, und es existire nichts, als was gleich Ich sei.[1] Schelling spricht dies zwar nur hypothetisch aus; so verhält es sich aber in der That, wie er selbst an einem andern Orte[2] seine Philosophie

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. VI—VII (System des transscendentalen Idealismus, S. 195—196).

[2] Kritisches Journal der Philosophie, Bd. I., St. I., S. 64, Anm.

objectiven Idealismus nennt. Und in einem vorhergehenden Aufsatz der Zeitschrift sagt er noch bestimmter, daß er mit seinem objectiv gewordenen Ideal-Realismus die Philosophie vollendet habe, während die Wissenschaftslehre von einem blos subjectiven Ideal-Realismus ausgegangen sei.[1] Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus war die ausgesprochene Absicht seiner Bestrebungen.[2]

Da Schelling an die erste Gestalt des Fichte'schen Lehrgebäudes anknüpft, so kehren wir jetzt zum dritten Male an die Quelle der neuesten deutschen Philosophie zurück, doch abermals nicht bis in die ersten Anfänge, sondern nur bis zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts, wo mit dem Wechsel der Zeitrechnung der Geist auch zum Nachdenken und zur Besinnung über sich gekommen zu sein scheint. Denn wenn selbst die reinsten Producte des subjectiven Idealismus noch mit den Erscheinungen der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, auch wo sie dieselben bekämpften, in verwandtschaftlicher Beziehung standen, und das Princip der Einzelnheit, Subjectivität und Reflexion als Ausgangspunkt wenigstens mit ihnen gemein hatten: so bricht die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts vollkommen mit der nächsten Vergangenheit, und in sich aufnehmend die Errungenschaften aller Zeiten, schließt sie mit umfassenderer Einsicht, als der Fichte'sche Eklekticismus besaß, dieselben zu dem vollen Blüthenkranze der Wahrheit zusammen.

Zunächst bietet sich uns Schelling selbst dar, der mit der Kraft des speculativen Geistes das unphilosophische Princip des blos formellen Reflectirens gänzlich zu bannen verstand, und den reinen Gedanken als das objective Wesen der Dinge ganz ungetrübt zum Princip machte, bis zuletzt in der neuesten Zeit jene Subjectivität, weil sie noch nicht auf die rechte Weise versöhnt,

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 1, S. 119—120.

[2] Philosophische Schriften, S. 419.

sondern nur unterdrückt und abgewiesen worden war, im Urheber des objectiven Idealismus als eine neue Glaubensphilosophie und Erfahrungslehre hereinbrach. Noch viel weniger als der Meister selbst hatte seine Schule diese widersprechenden Elemente zu bewältigen vermocht; und die Naturphilosophie war schon sehr früh in mehrere Richtungen aus einander gefahren, indem einerseits die Reflexion als Formalismus der Methode sich auf Kosten des Inhalts selbstständig machte, andererseits um den Inhalt zu retten die Naturphilosophie sich zur Intensität eines phantasiereichen Mysticismus zurücknahm, bis die absolute Form des Wissens und sein absoluter Inhalt, wie sie in der Schelling'schen Schule auseinander und gegeneinanderüber traten, endlich in Solger sich zu durchdringen suchten, und den ungeheuersten Kampf und Widerspruch seines Philosophirens erzeugen, um als Reflexion und Glauben die im absoluten Idealismus vollendete Verschmelzung der beiden Grundstämme der neuesten Philosophie vorzubereiten. So haben wir im objectiven Idealismus 1) Schelling, 2) seine Schule, 3) Solger zu betrachten, welcher den unmittelbaren Uebergang zu Hegel macht, und als der Täufer und Vorläufer des absoluten Idealismus, dem er den Weg bereitete, angesehen werden kann.

Erster Abschnitt.

Schelling'sche Philosophie.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, später vom König Ludwig von Baiern in den Adelstand erhoben, wurde den 27. Januar 1775 zu Leonberg im Würtembergischen geboren. Schon in

Tübingen auf der Universität schloß er mit Hegeln ein inniges Freundschaftsbündniß, welches auch noch lange in der Folge dauerte; beide Männer sahen in diesem Bunde das Mittel, mit vereinten Kräften die Morgenröthe einer neuen Zeit für die Philosophie herbeizulocken. Schelling studirte hernach noch in Leipzig und Jena Medicin und Philosophie, und wurde in der letzteren Fichte's Schüler. Nach dessen Abgang von Jena trat er selber 1798 als Lehrer der Philosophie daselbst mit dem größesten Beifall auf; in dem Maße, als er sich von Fichte's Ansichten entfernte, mit dem er ebenso, als mit Hegel, in den freundschaftlichsten Verhältnissen gestanden hatte, gewahrte er in diesem die festeste Stütze der neuen Entdeckungen auf dem Gebiete der Philosophie: wie dies auch aus einem noch ungedruckten Briefwechsel beider Männer hervorgeht. Erst in späterer Zeit, als Hegel einen eigenen Weg eingeschlagen, verlauteten von Zeit zu Zeit nachtheilige Aeußerungen Schellings über ihn, daß man in dessen Logik auf Nadeln gehe, seine Philosophie Formalismus sei u. s. f.: während Hegeln im Gespräche nie dergleichen Aeußerungen gegen Schelling entschlüpften, und er noch in der letzten Zeit über eine zufällige Begegnung in einem Badeort sich äußerte, er habe einige Tage mit Schelling in alter, cordater Freundschaft zugebracht.[1] Auch mit Friedrich von Schlegel wurde Schelling in Jena bekannt, und tauschte ihm zunächst seine Frau, später aber auch einige seiner jüngern Ideen ab. Schellings Professur in Jena war offenbar, wie für diese Universität der höchste Gipfel ihres Glanzes, so für Schelling selber die schönste Blume seiner Laufbahn, die aber schnell dahinwelkte. Sachsen, was uns vor drei Jahrhunderten die Reformation gebracht, ist auch der Ort, wo die höhere Reform der neuesten Philosophie zuerst hervorgetreten, und in der gegenseitigen Mittheilung der Männer, die in oder um Jena wohnten, wie Fichte, Schlegel, Novalis, Schelling, Steffens, Hegel und

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 538.

Andere, zuerst in dem Geiste der Nation Wurzel faßte, und von diesem Sternenkreise aus sich in alle Radien nach der Peripherie hin verbreitete. Und nicht nur die Philosophie, auch die Dichtkunst, deren höchste Perlen die deutsche Nation in Göthe und Schiller, welche selber mit der Philosophie in mehrfacher Wechselwirkung standen, aufzuweisen hat, machten das kleine Weimar, dieses deutsche Athen, auf kurze Zeit zum Mittelpunkte deutscher Bildung, wenn gleich die groß gezogenen Saaten deutscher Philosophie sich Preußen später angeeignet hat. Bemerkenswerth aber ist, daß, während die religiöse Revolution in Chursachsen ausbrach, jetzt ihre Vollendung, die philosophische Reform, in dem Hauptländchen der Ernestinischen Herzöge aufkeimte: so daß dies dem Fortschritt des Geistes treu gebliebene Fürstenhaus (denn zu den erwähnten Maßregeln gegen Fichte war es nur sehr ungern durch Chursachsen getrieben worden) die Wiege beider Reformationen durch seinen Scepter zu schützen bestimmt war.

Wie kurz der Silberblick des Jenaischen Lebens, der mit der Schlacht daselbst gänzlich verschwand, gedauert hat, zeigt unter Anderm dies, daß schon im Jahre 1803 Schelling als Professor der Philosophie zur Würzburger Universität überging. Ein Jahr vorher hatte er die Doctorwürde der Medicin erworben. Seit 1807 ist er ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu München; das Jahr darauf wurde er auch Generalsecretär der bildenden Künste, und verwaltet jetzt in München mehrere bedeutende Aemter. Gegen das Ende des Jahres 1820 ging er für eine Zeit als Privatdocent der Philosophie nach Erlangen. Seit einer Reihe von Jahren hält er wohl noch Vorträge als Professor an der Münchener Universität; aber seine akademische Thätigkeit ist bei Weitem nicht mehr so umfassend und eingreifend, als früher. Er hat eine der ausgebreitetsten Schulen der Philosophie gestiftet, und auch über den Kreis der strengen Wissenschaftlichkeit hinaus den größten Einfluß auf die Gedanken seiner Mitbürger ausgeübt. So wird man z. B. die philosophischen

Fragmente aus dem Nachlaß Ludwig August Hülsens.[1] nicht ohne Intereſſe durchleſen. Auch Sinclair, indem er als Aufgabe der Philoſophie das Einigmachen des Unterſcheidens und Nicht-Unterſcheidens angibt,[2] kann hierher gerechnet werden. Doch fällt er durch den Satz, daß dieſe Einigkeit nur ſein ſoll und immer werde,[3] ſogleich wieder in den Kantiſch-Fichte'ſchen Standpunkt, ja bald darauf bis in die Glaubensphiloſophie zurück.[4] Selbſt unter den Franzoſen ſchließt ſich Azais durch ſein Système des compensations und ſeine Explication universelle, obgleich in materialiſtiſcher Form, dem Identitätsprincipe Schellings an.

Die hauptſächlichſten Schriften Schellings ſind im Zeitraum von wenigen Jahren abgefaßt, um und nach dem Wechſel des Jahrhunderts, obgleich auch ſchon ältere Werke ſeit 1795 von ihm vorhanden ſind, die aber früheren Standpunkten der Philoſophie angehören: wogegen die letzten Schriften, welche ſparſam jedoch bis in die Gegenwart hineinreichen, die oben angedeutete Aenderung und Auflöſung ſeiner Denkungsart enthalten, die am meiſten und ganz ſchroff heraustritt in der nach Hegels Tode 1834 erſchienenen „beurtheilenden Vorrede" Schellings zu der Ueberſetzung der Vorrede zur zweiten Ausgabe von Couſins Fragments philosophiques durch Beckers unter dem Titel: „Victor Couſin über franzöſiſche und deutſche Philoſophie." Doch auch wo er, am Beginne ſeiner Laufbahn, von Kantiſchen und Fichte'ſchen Sätzen, denen er Jacobi'ſche einflocht, den Ausgangspunkt genommen hatte, tritt eine Polemik gegen die früheren Standpunkte der Philoſophie, und „deutliche Keime ſpäterer, mehr poſitiver Anſichten" hervor. So bekämpft er in den „Philoſophiſchen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus," 1795 geſchrieben, und zuerſt im Niethammer'ſchen philoſophiſchen Jour-

---

[1] Allg. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 2, S. 264—302.
[2] Sinclair: Wahrheit und Gewißheit (1811), Bd. I., S. 8, 18, 27.
[3] Ebendaſelbſt, S. 10, 24—25.
[4] Ebendaſelbſt, S. 94.

nal von 1796 erſchienen, die Idee eines moraliſchen Gottes, der, wegen der Schwäche der theoretiſchen Vernunft, aus blos praktiſchem Bedürfniß bewieſen würde: „Die ganze Idee von belohnender Glückſeligkeit, was iſt ſie Anderes, als moraliſche Täuſchung? Es iſt Forderung der Vernunft, derſelben nicht mehr zu bedürfen, ſo gewiß es Forderung iſt, immer vernunftmäßiger, ſelbſtſtändiger, freier zu werden.“ [1]. Auch nahm er die Kantiſche Philoſophie immer in dem echt idealiſtiſchen Sinne, der nachher in ihrer Schule verloren ging, und den erſt Beck, und beſonders Fichte wieder fand. Und als Schelling endlich auch über dieſen hinausgetrieben, längſt ehe er es ſelber wußte, ſich eine eigene Bahn in der Philoſophie gebrochen, mußte Hegel, wie ich dies aus ſeinem eigenen Munde vernammen, ihn erſt auf dieſe ſeine Originalität aufmerkſam machen. Hegel, ein ſtiller Beobachter der vor ſeinen Augen ſich entfaltenden philoſophiſchen Bewegung, hatte, obgleich fünf Jahre älter, doch faſt noch nichts geſchrieben, als Schelling mit dem Feuer der Begeiſterung ſeine ganze ſchriftſtelleriſche Kraft ſchon in der Jugend vergeudet hatte. Daher kommt es, daß der ältere Freund, den Schelling in ſeiner letzten Schrift einen „ſpäter Gekommenen“ nennt und mit biſſigen Anſpielungen verfolgt, dieſe jugendliche Philoſophie, die ſich auch ſelber nie fertig war, wie überſah und richtig beurtheilte, ſo zur Reife brachte und auf den höchſten Standpunkt hinüberführte. Denn Hegel wußte die Gedanken, die in der Tiefe bei ihm gährten und mächtig zur Geburt ſich drängten, ſorgfältig in ſeinem Innern zu verſchließen und zu hüten, bis das Mannesalter ſie gezeitigt. Schelling aber nahm mit jeder neuen Schrift einen neuen Anlauf, verſpricht in jeder immer, das Lehrgebäude, mit deſſen Vorhallen oder einzelnen Flügeln er den Leſer bisher bekannt gemacht hat, und das allen ſeinen Darſtellungen zum Grunde liegen ſoll, [2] zu geben: und

---

[1] Schellings philoſophiſche Schriften, Vorrede, S. VI; S. 115, 119—121, 172—173.

[2] Kritiſches Journal der Philoſophie, Bd. I., St. I., S. 18.

findet dann auch in der jedesmal letzten Schrift sein ganzes System immer noch nicht dargestellt, indem er nie die Schwierigkeit, ins Einzelne herabzusteigen, hat überwinden können.[1] So bildet die große Menge seiner Schriften, selbst wenn wir diejenigen ausscheiden, worin er noch nicht seinen eigenen Standpunkt errungen hat, immer noch eine sehr ungleichartige Masse, und eine Reihe von Bildungsstufen, die seine eigene Ansicht durchschritten hat. Ja, er will immer noch ein solches Werk liefern, worin er seine Philosophie vollständig umgearbeitet dem Publicum übergeben kann. Der Druck einer solchen Schrift, welche er „die Weltalter" nennen wollte, hatte sogar vor geraumer Zeit schon einmal begonnen; doch nahm er bald die bereits vorhandenen Bogen wieder zurück. Noch 1809 gesteht er selbst: „Der Verfasser hat bis jetzt kein fertiges, beschlossenes System aufgestellt, sondern nur einzelne Seiten eines solchen gezeigt; somit seine Schriften für Bruchstücke eines Ganzen erklärt. Die einzige wissenschaftliche Darstellung seines Systems (in der Zeitschrift für speculative Physik) ist leider durch äußere Umstände nicht vollendet worden."[2] Daher will er auch das Wort Philosophie, dem in neuern Zeiten andere, wie Weltweisheit, Wissenschaftslehre, substituirt wurden, beibehalten, da es die Liebe oder das fortwährende Streben zur Weisheit bedeute.[3]

Dessen ungeachtet hat er auf allen Entwickelungsstufen seiner philosophischen Bildung stets das Bewußtsein der baldigen Aufstellung eines nach allen Seiten hin vollendeten Systems gehabt. „Es ist schwer," schreibt er noch auf der Universität als zwanzigjähriger Jüngling, „der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, so wie alle Wissenschaften, selbst die empirischen nicht ausgenommen, immer mehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegeneilen, auch die Menschheit selbst das

---

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 52.
[2] Philosophische Schriften, Vorrede, S. VIII—X.
[3] Ebendaselbst, S. 150.

Princip der Einheit, das der Geschichte derselben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als constitutives Gesetz realisiren werde: daß, so wie alle Strahlen des menschlichen Wissens und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte sich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit sammeln, und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die schon mehreren großen Geistern vorgeschwebt hat, daß nämlich aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur Eine werden müsse, — ebenso auch die verschiedenen Wege und Abwege, die das Menschengeschlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in Einem Punkte zusammenlaufen werden, an dem sich die Menschheit wieder sammeln und als Eine vollendete Person demselben Gesetze der Freiheit gehorchen werde. Denen, welchen die kühnen Hoffnungen vom Fortgang der Menschheit keine Thorheit sind, ist das große Werk aufbehalten, durch gemeinschaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wissenschaften, jene große Periode der Menschheit vorzubereiten. Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisirt haben, ehe sie sich in der Geschichte realisiren; und die Menschheit wird nie Eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist. Wenn aber die Morgenröthe einmal da ist, kann die Sonne nicht ausbleiben. Diesen schöneren Tag der Wissenschaft herbeizuführen, ist nur Wenigen, vielleicht nur Einem, vorbehalten; aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt sein, sich zum Voraus desselben zu freuen." [1] (Der Same zum umgestalteten Systeme Fichte's, durch welches dieser bis zu Schelling hinanzureichen meinte, lag schon in den ersten Aeußerungen Schellings, mit denen er nur innerhalb des Kantisch-Fichte'schen Standpunkts sich zu bewegen glaubte, verborgen.) Ebenso steht Schelling auf der Mitte seines Weges, „wie allmälig von allen Seiten her Alles sich annähert

[1] Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795), Vorrede, S. XXXII — XXXV (S. XVII — XIX, in den Philosophischen Schriften).

zu dem Einen, wie schon sehr entlegene Erscheinungen, die man in ganz verschiedenen Welten gesucht hat, sich die Hand reichen, und gleichsam ungeduldig auf das letzte bindende Wort harren, das über sie gesprochen wird." [1] Am Ende seiner speculativen Laufbahn sagt er aber mit prophetischem Blicke: „Wir wünschen, daß der Geist eines gemeinsamen Bestrebens sich immer mehr befestige, und die Gewinnung einer Erkenntniß und Ansicht herbeiführe, deren vollkommene Ausbildung von jeher den Deutschen bestimmt schien, und die ihnen vielleicht nie näher war, als jetzt." [2] Diese vollendete Darstellung, welche Schelling im Angesichte der Nation immer nur ankündigte, — sie ist von Hegel geleistet worden, welcher auf diese Weise der vom Freunde feierlich übernommenen Verpflichtung als seiner eigenen nachkam.

Die Schriften, die ich allein hier anzuführen habe, werden zugleich die Eintheilung der Schelling'schen Philosophie enthalten. Zuerst bemüht sich Schelling Alles auf den jetzt gewonnenen Standpunkt des Absoluten zurückzuführen. Alle Unterschiede verschwinden ihm nur in das Eine göttliche Wesen. In dieser ersten Gestalt hat er selbst seiner Philosophie den Namen des absoluten Identitätssystems gegeben. [3] Um aber die Identität darstellen zu können, muß auch der Unterschied existiren. Das ganze Universum erscheint ihm daher unter dem Symbole des Magneten, dessen Unterschiede eben unmittelbar in der Einheit gehalten sind. Der Eine Pol des Absoluten, die Natur, wird in dem „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie," 1799, entwickelt. Ihm schließen sich die frühern Schriften: „Ideen zu einer Philosophie der Natur," Th. I., 1797 (2. Ausgabe 1803): und „Von der Weltseele," 1798 (2. Ausgabe 1806, 3. Ausgabe 1809), als Ergänzungen an. Der entgegengesetzte Pol des Philosophirens, das Erkennen, der Geist,

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 1, S. 124—125.
[2] Philosophische Schriften, Vorrede, S. XII.
[3] Kritisches Journal der Philosophie, Bd. I., St. I., S. 1.

wird in dem „System des transscendentalen Idealismus" dargestellt, 1800. Wenn er auch in beiden Werken schon fast durchgängig über den Inhalt der Philosophie seiner Vorgänger hinausgeht, so ist die Methode doch noch die Fichte'sche. Den Indifferenzpunkt, „in welchen nur der recht fest und sicher sich stellen kann, der ihn zuvor von ganz entgegengesetzten Richtungen her construirt hat," sollte nun 1801, unter dem Titel „Darstellung meines Systems der Philosophie," das 2te Heft des 2ten Bandes der „Zeitschrift für speculative Physik" (1800—1801) enthalten; doch leider neigt sich dieser Indifferenzpunkt, dessen Darstellung eben ohnehin wieder abgebrochen wurde, zu schnell zur Naturphilosophie herüber, und die rechte Mitte wurde verfehlt.[1] Das Identitätssystem wurde daher auch schlechthin Naturphilosophie genannt; und für diese paßt der Name des objectiven Idealismus am eigentlichsten. So heißt bei Schelling Natur nicht blos die Eine Seite, sondern er sagt ausdrücklich: „Wenn wir von der Natur absolut reden wollen, so verstehen wir darunter das Universum ohne Gegensatz, und unterscheiden nur in diesem wieder die zwei Seiten."[2] Und nur in diesem Sinne wollte und sollte die Naturphilosophie die ganze Philosophie sein.[3] — Erst bei Schelling hat die Identität also eine inhaltsvolle Bedeutung erhalten, wogegen sie bei Bardili nur als ein formalistisches Schattenbild und hinterdrein hinkendes Vorspiel angesehen werden kann. Auch gestand er Schellingen in einem Privatgespräche selber, daß er Stoff, Raum mit seinen drei Dimensionen u. s. f. als fertige außer dem Denken setze.[4] Wenn Jacobi nun Recht hat, die Fichte'sche und Schelling'sche Philosophie als Töchter der kritischen zu betrachten, so bilden sie die echte *διαδοχή* in Vergleich zu den

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. v, III; S. 128, Anmerkung.

[2] Vorlesungen über die Methode (2. Ausgabe, 1813), S. 239.

[3] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphil., S. 15—16.

[4] Kritisches Journal der Philosophie, Bd. I., St. I., S. 48—49.

Philosophen, die wir unmittelbar die Kantische Schule nannten. Diese sind nichts Anderes, als die gegen den rastlos sich entwickelnden Zeitgeist im Strudel der Bewegung fühlbaren Gegenstöße des innerhalb des Kriticismus verbleibenden Formalismus, indem sie zugleich wähnen, die wahren Fortschritte der Zeit sich angeeignet zu haben. So können wir, natürlich in gehörigem Abstande, Reinhold mit Kant selber, Beck mit Fichte, Bardili mit Schelling, und Herbart [1] mit Hegel, den er auch gesprächsweise seinen „Feind" genannt hat, parallelisiren, wie die Werke dieser Paare auch gleichzeitig sind. Dieselbe Totalität ließe sich in der Jacobi'schen Schule, wenn wir schematisiren wollten, an Bouterwek, Krug, Fries und Calker nachweisen. Possierlich aber ist es, wenn Reinhold, nachdem er bei Bardili in die Schule gegangen, und, wie er selbst gesteht, sich aufs reine Empfangen beschränkt und den eigenen Verstand gänzlich untergekriegt hat, Schellingen beschuldigt, sein (doch ganz verschiedenes) Identitäts-Princip und seine Terminologie von Bardili entlehnt zu haben, da es sich doch, auch schon der Zeit nach, gerade umgekehrt verhält, mag

---

[1] So eben kommt mir die unmittelbar nach dem ersten Theile dieser Geschichte erschienene vierte Ausgabe von Herbarts „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" unter die Augen. Zum Beweise der Mattigkeit, in welche der Verfasser heruntergesunken, stehe hier der Anfang der Vorrede (S. III): „Einleitung, Encyklopädie und System einer Wissenschaft sind wesentlich verschieden. Die Einleitung führt zum System; die Encyklopädie dient, so weit als möglich, anstatt des Systems. Die Einleitung gibt Materialien und Fragen; das System stellt in gehöriger Form die Untersuchung an, und liefert die Antworten; die Encyklopädie sammelt die Resultate, von der systematischen Form aber spricht sie nur historisch, ohne dieselbe als den Hebel der Untersuchung zu benutzen" u. s. w. S. V wird in der Anmerkung darüber geklagt, daß Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens ein jetzt beinah vergessenes Buch sei, und dasselbe der Erinnerung empfohlen u. s. w. Wer hoffen kann, daß solche Plattheit des Herbart'schen Philosophirens bei ihrem jetzt mehr ins Innere Deutschlands verlegten Wirkungskreise einmal noch auf die Höhe der Zeit werde gelangen können, der vertröstet sich mit dieser Hoffnung, jedoch vergeblich, darauf, daß auch die Plattheit seiner eigenen Philosophie noch nicht gänzlich zu den Todten könne gerechnet werden, wohl gar dereinst noch an der Zeit werde sein können.

Bardili's „Grundriß der ersten Logik," wie Reinhold behauptet, immerhin schon zur Michaelis-Messe 1799 erschienen sein. [1]

Es war ferner an das Identitätssystem die Forderung zu machen, daß aus dem Indifferenzpunkte (den Schelling jedoch eigentlich für sich behalten hätte) nun umgekehrt das Universum begriffen werde. Dies gibt die zweite Reihe seiner Schriften. Nachdem Alles ins Absolute versenkt worden, soll aus ihm Alles, aber mit der Flüssigkeit desselben getränkt und gesättigt, wieder hervorgezogen werden. Dies hat nun die Construction zu leisten; denn ohne Methode ist eine solche Darstellung nicht möglich. Schelling sucht also jetzt nach einer eigenen Methode, während er bisher fremde befolgte; die construirende Naturphilosophie. Hier stellt er zunächst in der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik" (erster Band, 1802—1803) das vollendete Muster der construirenden Methode auf, und läßt aus dem innern Typus des Absoluten die zwei Pole der Wissenschaft hervorgehen. Im „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge" (1802) greift er zum Dialog, wirft in dessen Fortsetzung [2] „Philosophie und Religion" (1804) jede methodische Form weg, hier die geistige, dort die natürliche Seite des Universums darstellend; bis er dann in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums," die im Sommer 1802 gehalten wurden, und zuerst 1803 im Druck erschienen, den vollständigen Organismus aller Wissenschaften zu construiren unternimmt.

Auch auf dieser Entwickelungsstufe ist das Absolute aber eigentlich immer nur in dem Einen oder dem andern seiner Pole. Und Schelling muß verzweifeln, den absoluten Indifferenzpunkt, den er wohl im Allgemeinen angedeutet hat, auch wissenschaftlicher Weise ins Einzelne auszuführen; denn es fehlt die Methode, als

---

[1] Kritisches Journal der Philosophie, Bd. I., St. I., S. 4, 25, 31, 2, 67 (Reinholds Beiträge zur leichtern Uebersicht u. s. w., Bd. I., Heft 3, S. 168—173; Heft 1, S. 163).

[2] Philosophie und Religion, Vorbericht, S. III.

immanenter Gang der Sache selbst, die durch ihn erzeugt wird. Bei Schelling ist die Methode nur äußerlich an den Gegenstand gebracht, macht also in demselben nur willkürliche Unterschiede, und kann leicht zu Formalismus und in leeres Schematisiren ausschlagen. Das Absolute läßt sich von allen diesen Formen, die man an dasselbe hängt, nichts anhaben, und bleibt das unveränderliche Eine. Das Philosophiren muß also zum unmittelbaren Erfassen desselben als eines absolut Festen, Vorausgesetzten, Gegebenen, Erfahrenen werden; was eigentlich immer der Schelling'schen Philosophie zu Grunde lag. Sie wird also, als auf höherer Offenbarung beruhend, eine theosophische Naturphilosophie, und endet mit einem Anflug von Jacobi's Denkweise, wenn Schelling ihn auch immerfort noch bekämpft, ja sein Umsatteln kaum will Wort gehabt haben, indem er noch 1834 Cousin den Vorwurf macht, „eine Art von Inspiration oder Offenbarung auf Jacobi'sche Weise" zur Erkenntnißquelle der Vernunft gemacht zu haben.[1] Der einzige Unterschied zwischen Jacobi und Schelling, in Bezug auf die Form dieser Offenbarung (denn der Inhalt bleibt freilich ein anderer) könnte nur der sein, daß Jacobi selbst noch philosophischer diese Offenbarung als eine absolut innere der Vernunft ausspricht, wogegen sie bei Schelling eine ganz positive, somit äußerliche, wenigstens in der letzten Spitze dieses Standpunkts, geworden ist. Der Sieg über Jacobi war also zugleich das Angestecktwerden von dem bekämpften Princip. Zu diesem letzten Standpunkte Schellings gehören nun: die naturphilosophischen Abhandlungen aus den „Jahrbüchern der Medicin," drei Bände, die Schelling 1806—1808 in Verbindung mit Marcus herausgab; die Streitschrift gegen Fichte, „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre," 1806; ferner „Philosophische

[1] Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Von Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimen Raths v. Schelling, S. x.

Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhängenden Gegenſtände," 1809, und eine Rede „Ueber das Verhältniß der bildenden Künſte zur Natur," 1807, Beides in den philoſophiſchen Schriften (1809), von denen nur der erſte Band erſchien; „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen," 1812; „Ueber die Gottheiten von Samothrace. Beilage zu den Weltaltern," 1815; endlich jene Vorrede zu der deutſchen Ueberſetzung von Couſins philoſophiſchen Fragmenten, 1834.

Erſtes Kapitel.

Das Identitätsſyſtem.

Die Idee der Philoſophie iſt nur das Reſultat der Philoſophie ſelbſt, welche, als eine unendliche Wiſſenſchaft, zugleich die Wiſſenſchaft von ſich ſelbſt iſt. Philoſophie iſt nicht ſelbſt Wiſſenſchaft, die man, wie jede andere, erlernen kann: ſondern ſie iſt der wiſſenſchaftliche Geiſt, den man zum Lernen ſchon mitbringen muß. Die bloße Reflexion iſt eine Geiſteskrankheit des Menſchen, welche die Trennung zwiſchen dem Menſchen und der Welt permanent macht, und ſein höheres Leben, das nur aus der abſoluten Identität des Geiſtes in uns und der Natur außer uns hervorgeht, im Keime tödtet. Die wahre Philoſophie betrachtet die Reflexion als bloßes Mittel, und ſetzt jene urſprüngliche Trennung zwiſchen Object und Vorſtellung voraus; denn ohne ſie hätten wir kein Bedürfniß zu philoſophiren, d. h. durch Freiheit wieder zu vereinigen, was im menſchlichen Geiſte urſprünglich und nothwendig vereinigt war. Die Philoſophie hat die Menſchheit, die lange genug, es ſei im Glauben oder im

Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich ins Schauen einzuführen. Der höchste Genuß der Seele ist: durch die Wissenschaft bis zur Anschauung dieser vollkommensten, Alles befriedigenden und in sich befassenden Harmonie gedrungen zu sein. Der menschliche Geist wurde frühzeitig auf die Idee einer sich selbst organisirenden Materie geführt, auf eine ursprüngliche Vereinigung des Geistes mit der Materie in diesen Dingen. Hier zuerst überfiel den Menschen eine Ahnung seiner eigenen Natur, in welcher Anschauung und Begriff, Form und Gegenstand, Ideales und Reales ursprünglich eines und dasselbe ist. Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur: das absolut Ideale auch das absolut Reale sein. Die Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frei und mit Bewußtsein, productiv: bewußtlos productiv in der Weltanschauung, mit Bewußtsein in dem Erschaffen einer ideellen Welt. Die Philosophie hebt diesen Gegensatz auf, dadurch daß sie die bewußtlose (reelle) Thätigkeit als ursprünglich identisch und gleichsam aus derselben Wurzel mit der bewußten (ideellen) entsprossen annimmt. Wenn es nun Aufgabe der Transscendentalphilosophie ist, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen: so ist es dagegen Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären. [1]

I. Die Naturphilosophie. Mein Zweck ist, die Naturwissenschaft selbst erst philosophisch entstehen zu lassen; und meine Philosophie ist selbst nichts Anderes, als Naturwissenschaft. Nachdem alle endlichen Formen zerschlagen sind, und in der weiten Welt nichts mehr ist, was die Menschen als gemeinschaftliche Anschauung vereinigte, kann es nur die Anschauung der absoluten Identität in der vollkommensten objectiven Totalität sein, die sie aufs Neue, und, in der letzten Ausbildung zur Religion,

[1] Ideen zu einer Philosophie der Natur (1803), Einleitung, S. 3 (Philosophische Schriften, S. 291), 6, 64, 7, 9, 87 (492), 52, 64, 67; Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Einleitung, S. 1—3.

auf ewig vereinigt.[1] In dem „Ersten Entwurfe eines Systems der Naturphilosophie" laufen indessen noch empirische Untersuchungen, Verstandesbestimmungen und physische Hypothesen mit den Kategorien der Vernunft, die sich in denselben Luft machen wollen, bunt durcheinander. Dasselbe gilt in noch viel größerem Maße von den zwei damit in Verbindung stehenden früheren Schriften; nur daß die Zusätze der zweiten Ausgabe der „Ideen zu einer Philosophie der Natur" den Gedankenkreisen der beiden Zeitschriften für speculative Physik: die der zweiten Ausgabe des Werkes „Von der Weltseele" vorangeschickte Abhandlung „Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur," dem theosophischen Standpunkt Schellings angehören und zuzutheilen sind.

In einer Einleitung deducirt Schelling zuerst den Begriff der speculativen Physik: Ueber die Natur philosophiren, heißt so viel, als die Natur schaffen, sie aus dem todten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigene freie Entwickelung versetzen. Und was ist denn die Materie Anderes, als der erloschene Geist? Nach dieser Ansicht, da die Natur nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes ist, kann die Natur nichts Anderes, als das Regel- und Zweckmäßige produciren. Ihr zerstört aber alle Idee von Natur von Grund aus, sobald ihr die Zweckmäßigkeit von Außen durch einen Uebergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen laßt. Die vollkommene Darstellung der Intellectualwelt in den Gesetzen und Formen der erscheinenden, und hinwiederum vollkommenes Begreifen dieser Gesetze und Formen aus der Intellectualwelt, also die Darstellung der Identität der Natur mit der Ideenwelt, ist durch die Naturphilosophie zu leisten. Es bildet sich ein neues Organon der Anschauung und des Begreifens der Natur. Die Naturphilosophie geht von den

[1] Ideen zu einer Philosophie der Natur, Vorrede, S. IX; Einleitung, S. 87—88.

an sich gewissen Principien aus, ohne alle ihr etwa durch die Erscheinungen vorgeschriebene Richtung. Ihre Richtung liegt in ihr selbst; und, je getreuer sie dieser bleibt, desto sicherer treten die Erscheinungen von selbst an diejenige Stelle, an welcher sie allein als nothwendig eingesehen werden können: und diese Stelle im System ist die einzige Erklärung, die es von ihnen gibt. Unsere Untersuchung geht nicht sowohl auf die Naturerscheinungen selbst, als auf ihre letzten Gründe. Es ist davon die Rede, daß alle Erscheinungen in Einem absoluten und nothwendigen Gesetze zusammenhangen, aus welchem sie alle abgeleitet werden können. Da der Inbegriff der Erscheinungen nicht eine bloße Welt, sondern nothwendig eine Natur, d. h. dieses Ganze nicht blos Product, sondern zugleich productiv ist: so folgt, daß es in diesem Ganzen niemals zur absoluten Identität kommen kann, weil diese ein absolutes Uebergehen der Natur, insofern sie productiv ist, in die Natur als Product, d. h. eine absolute Ruhe herbeiführen würde. Jenes Schweben der Natur zwischen Productivität und Product wird also als eine allgemeine Duplicität der Principien, wodurch die Natur in beständiger Thätigkeit erhalten, und verhindert wird, in ihrem Product sich zu erschöpfen, erscheinen müssen: allgemeine Dualität als Princip aller Naturerklärung aber so nothwendig sein, als der ursprüngliche Begriff der Natur selbst, die Identität der Productivität und des Products. Es ist erstes Princip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen.[1] Der Fichte'sche Dualismus ist also wohl noch der Ausgangspunkt des Schelling'schen Philosophirens, aber nur um ihn im Verlaufe der Untersuchung, der Sache nach, gänzlich auszustoßen.

---

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Grundriß des Ganzen, S. 1 (der Entwurf selbst, S. 6, 200); Einleitung, S. 3 (Ideen zu einer Philosophie der Natur, Einleitung, S. 50, 82—84), 7—11, 22; Von der Weltseele (1806), S. 128.

Wie muß zweitens diese Idee einer speculativen Physik realisirt und wirklich ausgeführt werden? Der Gegensatz zwischen Empirie und Wissenschaft beruht darauf, daß jene ihr Object im Sein als etwas Fertiges und zu Stande Gebrachtes: die Wissenschaft dagegen das Object im Werden und als ein zu Stande zu Bringendes betrachtet. Wir wissen nicht nur dies oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts, als durch Erfahrung; von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unser Wissen ausgehen. Sobald ich aber die Einsicht in die innere Nothwendigkeit eines Erfahrungssatzes erlange, wird er ein Satz a priori. Der Empirismus zur Unbedingtheit erweitert ist Naturphilosophie. Da die Wissenschaft von nichts ausgehen kann, was Product, d. h. Ding ist, so muß sie von dem Unbedingten ausgehen, dem Sein selbst, als der ursprünglichen productiven Thätigkeit der Natur in ihrer Uneingeschränktheit gedacht. Das Unbedingte der Natur kann in keinem einzelnen Naturdinge gesucht werden. Alles Einzelne in der Natur ist nur eine Form des Seins selbst, dieses aber = absoluter Thätigkeit. Denn wenn das Sein selbst = Thätigkeit ist, so kann auch das einzelne Sein nicht absolute Negation der Thätigkeit sein. Die Natur als bloßes Product (natura naturata) nennen wir Natur als Object, auf diese allein geht alle Empirie: die Natur als Productivität (natura naturans) nennen wir Natur als Subject, auf diese allein geht alle Theorie. Diese ist der absolute Erkenntnißact selbst, jene der bloße Leib oder Symbol desselben. In der gemeinen Ansicht verschwindet die Productivität über dem Producte: in der Philosophie verschwindet umgekehrt das Product über der Productivität. Die Natur, als ein Ganzes, das von sich selbst die Ursache zugleich und die Wirkung ist, ist in ihrer durch alle Erscheinungen hindurchgehenden Duplicität wieder identisch. Die Natur ist ursprünglich nur Productivität; es kann also in dieser Productivität nichts Bestimmtes sein (denn alle Bestimmung ist Negation), also kann es auch durch sie nicht

zu Producten kommen. Daß die Evolution der Natur mit endlicher Geſchwindigkeit geſchehe, und ſo Object der Anſchauung werde, iſt nicht denkbar ohne ein urſprüngliches Gehemmtſein der Productivität. Aber iſt die Natur abſolute Productivität, ſo kann der Grund dieſes Gehemmtſeins nicht außer ihr liegen; ſie iſt urſprünglich ſchon Duplicität, Product und productiv zugleich. Damit aus einer unendlichen (inſofern idealen) productiven Thätigkeit eine reelle werde, muß ſie gehemmt, retardirt werden. Da aber die Thätigkeit eine urſprünglich unendliche iſt, ſo kann es, auch wenn ſie gehemmt wird, doch nicht zu endlichen Producten kommen; und wenn es zu ſolchen kommt, können es blos Scheinproducte ſein, d. h. in jedem einzelnen muß wieder die Tendenz zur unendlichen Entwickelung liegen, jedes Product wieder in Producte zerfallen können. [1] So behalten wir noch den unendlichen Anſtoß der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre, nur daß ſtatt des Ich die ganze Natur, ein objectivirtes Ich, jetzt zu einem ſtets neue Producte und Schranken Setzenden geworden iſt.

Die Natur iſt ihre eigene Geſetzgeberin, und iſt ſich ſelbſt genug: d. h. ſie hat unbedingte Realität. Iſt die Natur urſprünglich Duplicität, ſo müſſen ſchon in der urſprünglichen Productivität der Natur entgegengeſetzte Tendenzen liegen; nur dann iſt in der Natur, des Begrenztſeins unerachtet, keine Paſſivität. Wo dieſe Tendenzen zuſammentreffen, vernichten ſie ſich wechſelſeitig an einander; das Product wäre alſo = 0. Eben deswegen aber muß behauptet werden, daß kein Product in der Natur das Product ſein kann, worin jene entgegengeſetzten Thätigkeiten abſolut zuſammentreffen, d. h. in welchem die Natur ſelbſt zur Ruhe gelangte. Es iſt alſo ſchlechterdings kein Beſtehen eines Products denkbar, ohne ein beſtändiges Reproducirtwerden; das

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphil., Einleitung, S. 15, 20, 12 (Phil. Schriften, S. 166), 13, 20–21 (der Entwurf ſelbſt, S. 19, 4–5), 22 (Ideen zu einer Phil. der Natur, S. 79), 27–28; Grundriß des Ganzen, S. 1.

Product muß gedacht werden als in jedem Moment vernichtet, und in jedem Moment neu reproducirt. Das Permanente iſt für die Natur eine Schranke ihrer eigenen Thätigkeit; ſo wird die raſtloſe Natur gegen jede Schranke ankämpfen. Die Hemmungspunkte werden für den Philoſophen durch Producte bezeichnet ſein; jedes Product dieſer Art wird eine beſtimmte Sphäre vorſtellen, welche die Natur immer neu erfüllt, und in welche ſich unaufhörlich der Strom ihrer Kraft ergießt. So gelangen wir zur Conſtruction eines unendlichen Werdens; in jedem Punkt der Evolution iſt die Natur noch unendlich, und in jedem liegt der Keim eines Univerſums, der Trieb einer unendlichen Entwickelung. In der reinen Productivität der Natur iſt ſchlechterdings nichts Unterſcheidbares jenſeits der Entzweiung; nur die in ſich ſelbſt entzweite Productivität gibt das Product. Die reine Productivität geht urſprünglich auf Geſtaltloſigkeit, und erſcheint als Productivität nur, wo ihr Grenzen geſetzt werden; das Geſtaltloſe iſt gleich dem Flüſſigen, dem jeder Geſtalt Empfänglichen, worin kein Theil vom andern durch Figur ſich unterſcheidet. Nur die begrenzte Productivität gibt den Anſatz zum Producte; die Bedingung aller Geſtaltung iſt Dualität. Dies iſt der tiefere Sinn in Kants Conſtruction der Materie aus entgegengeſetzten Kräften. In der Natur kann es weder zur reinen Productivität, noch zum reinen Product kommen. Die Natur wird alſo urſprünglich das Mittlere aus Beiden ſein; und ſo gelangen wir zum Begriff einer auf dem Uebergang ins Product begriffenen Productivität, oder eines Products, das ins Unendliche productiv iſt. Eine ſolche beſtimmte Productivität iſt active Geſtaltung; jenes Dritte müßte alſo im Zuſtande der Geſtaltung ſein. Das Product wird erſcheinen als in unendlicher Metamorphoſe begriffen. Die Metamorphoſe wird nicht regellos geſchehen können; denn ſie muß innerhalb des urſprünglichen Gegenſatzes bleiben, und iſt dadurch in Grenzen eingeſchloſſen. Dieſe Regelmäßigkeit wird ſich durch nichts Anderes, als eine

innere Verwandtschaft der Gestalten ausdrücken, die wieder nicht denkbar ist ohne einen Grundtypus, ein gemeinschaftliches Ideal, das allen vorgeschwebt hat, und das sie unter mannigfaltigen Abweichungen zwar, aber doch alle ausdrücken. Das productive Product wird auf einzelnen Bildungsstufen gehemmt, ohne daß es aufhöre productiv zu sein. Die Mannigfaltigkeit der Gestalten, welche jenes Product in der Metamorphose annimmt, muß erklärt werden durch die Verschiedenheit der Entwickelungsstufen einer und derselben absoluten Organisation: so daß mit jeder Entwickelungsstufe eine eigenthümliche Gestalt parallel geht. Alle diese verschiedenen Producte sind gleich Einem auf verschiedenen Stufen gehemmten Producte.[1]

Drittens. Der letzte Endzweck aller Betrachtung und Wissenschaft der Natur kann einzig die Erkenntniß der absoluten Einheit sein, welche das Ganze umfaßt, und die sich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen gibt. Diese ist gleichsam ihr Werkzeug, wodurch sie auf ewige Weise das im absoluten Verstande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur ist daher das ganze Absolute erkennbar, obgleich die erscheinende Natur nur successiv und in für uns endlosen Entwickelungen gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weise ist. Die allgemeinste Aufgabe der speculativen Physik läßt sich nicht so ausdrücken: die Construction organischer und anorgischer Producte auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu bringen. Die Aufgabe setzt voraus, organisches und anorgisches Product seien sich entgegengesetzt, da doch jenes nur die höhere Potenz von diesem ist.[2] Wie muß die Aufgabe denn gestellt werden? Dies wird uns auf die Hauptstufen der Natur leiten, die Schelling unterscheidet: Die Grundaufgabe der ganzen

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Einleitung, S. 28—29, 32—33, 43—49 (der Entwurf selbst, S. 10—13, 26, 28); Grundriß des Ganzen, S. IV.

[2] Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 491; Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Einleitung, S. 57, 81.

Naturphilosophie ist, die dynamische Stufenfolge in der Natur abzuleiten.[1] Dem einzelnen Organismus setzt Schelling nämlich die unorganische Natur gegenüber, und erkennt dann als die Alles umfassende Identität dieser beiden Seiten einen allgemeinen Organismus im Systeme der Himmelskörper. Doch schließt er dabei ausdrücklich eine Priorität und Posteriorität der Zeit unter ihnen aus: Die Behauptung, daß wirklich die verschiedenen Organisationen durch allmälige Entwickelung aus einander sich gebildet haben, ist Misverständniß einer Idee, die wirklich in der Vernunft liegt. Nämlich: alle einzelnen Organisationen zusammen sollen doch nur Einem Product gleich gelten; dies wäre nur dann denkbar, wenn die Natur bei ihnen allen Ein und dasselbe Urbild gleichsam vor Augen gehabt hätte. Daß nun also die Natur ein solches absolutes Original durch alle Organisationen zusammen ausdrücke, ließe sich allein dadurch beweisen, daß man zeigte, alle Verschiedenheit der Organisationen sei nur eine Verschiedenheit der Annäherung zu jenem Absoluten; welches dann für die Erfahrung dasselbe sein würde, als ob sie ursprünglich nur verschiedene Entwickelungen Einer und derselben Organisation wären.[2]

A. Das organische Naturproduct. Hier sucht Schelling zu beweisen, daß die Natur in ihren ursprünglichsten Producten organisch sei: Die Productivität soll noch nicht absolut übergegangen sein ins Product. Dies ist schlechthin undenkbar, wenn nicht durch äußere Einflüsse jener Uebergang verhindert, und das Product, wenn es bestehen soll, in jedem Moment genöthigt wird, sich neu zu produciren.[3] Schelling zeigt nun im Folgenden, daß ein solches productives Product eben das organische sei.

1. Der Bildungstrieb. Das Product ist auf einer bestimmten Entwickelungsstufe gehemmt, heißt nicht so viel, als: es hört schlechthin auf, thätig zu sein; sondern: es ist in Ansehung

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Grundriß des Ganzen, S. IV.

[2] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 59—60.

[3] Ebendaselbst, Grundriß des Ganzen, S. 1; Einleitung, S. 52—53.

seiner Productionen beschränkt, es kann ins Unendliche nichts reproduciren als sich selbst, seine bestimmte Form. Der Grund aber, warum jede Organisation ins Unendliche fort nur sich selbst reproducirt, ist in der ursprünglichen Beschränktheit ihres bildenden Triebes zu suchen. Da das Product nun festgehend thätig ist, so wird es nur thätig sein für sich selbst; d. h. es wird nicht nur sich selbst als Individuum, sondern zugleich sich selbst der Gattung nach ins Unendliche reproduciren: Wachsthum und Zeugung. Sich selbst der Gattung nach reproduciren kann aber keine Organisation, welche die Stufe der Trennung in entgegengesetzte Geschlechter nicht erreicht hat. Der Natur ist das Individuelle zuwider; sie verlangt nach dem Absoluten, und ist continuirlich bemüht, es darzustellen. Die individuellen Producte also, bei welchem ihre Thätigkeit stille steht, können nur als mislungene Versuche, das Absolute darzustellen, angesehen werden. Das Individuum also muß Mittel, die Gattung Zweck der Natur scheinen. Jede Organisation ist selbst nichts Anderes, als der gemeinschaftliche Ausdruck für eine Mannigfaltigkeit von Actionen, die sich wechselseitig auf eine bestimmte Sphäre beschränken. Diese Sphäre ist etwas Perennirendes, nicht blos etwas als Erscheinung Vorüberschwindendes; denn sie ist das im Conflict der Actionen Entstandene, gleichsam das Monument jener in einander greifenden Thätigkeiten, also der Begriff jenes Wechsels selbst, der also im Wechsel das einzige Beharrende ist. Bei aller Gesetzlosigkeit der Actionen, die sich continuirlich unter einander stören, bleibt doch das Gesetzmäßige des Products selbst, welches (und kein Anderes) hervorzubringen sie sich unter einander selbst nöthigen; wodurch dann jene Ansichten der Organisation als eines Productes, welches, was es ist, durch sich selbst ist, das sonach von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung, Mittel und Zweck ist, als naturgemäß gerechtfertigt werden. Nur insofern auch, als der Organismus sich selbst zugleich Subject und Object ist, kann er das Ursprünglichste in der Natur sein; denn die

Natur haben wir eben beſtimmt als eine Cauſalität, die ſich ſelbſt zum Object hat. Das Weſen der Organiſation beſteht in der Unzertrennlichkeit der Materie und der Form.[1] Wir ſehen hier den Kantiſchen Begriff der Teleologie des Lebendigen, auf den Schelling ſich öfter beruft, als den unmittelbarſten, urſprünglichſten Ausdruck des Fichte'ſchen Conflicts entgegengeſetzter Thätigkeiten deducirt; und ſo erkennt Schelling den allgemeinen Begriff der Naturthätigkeit im organiſchen Naturproducte, und zwar zunächſt in deſſen Bildungstriebe, wieder.

2. Irritabilität. Dieſer Conflict von Actionen nun, in welchem eigentlich jedes organiſche Weſen, als der permanente Ausdruck deſſelben, zu Stande kommt, wird in gewiſſen nothwendigen Handlungen ſich äußern, die, als entgegengeſetzte Functionen des Organismus, an verſchiedene Organe vertheilt, ſich wechſelſeitig im Gleichgewicht halten. Vorausgeſetzt, daß die geſammte Natur gleich Einer Organiſation iſt: ſo kann innerhalb der Natur nichts zu Stande kommen, was nicht in dieſen allgemeinen Organismus ſich fügte oder ihm unterworfen wäre; kurz, es kann in der Natur nichts Individuelles bleiben. Der allgemeine Organismus wirkt abſolut aſſimilirend; keine individuelle Natur alſo kann als ſolche ſich behaupten, ohne daß ſie gerade wie der abſolute Organismus darauf ausgehe, Alles ſich zu aſſimiliren, Alles in der Sphäre ihrer Thätigkeit zu begreifen. Ihre Empfänglichkeit für das Aeußere iſt alſo durch ihre Thätigkeit gegen daſſelbe bedingt; auch die Art, wie das Aeußere auf ſie einwirkt, iſt bedingt durch die Art der Thätigkeit, welche ſie gegen das Aeußere ausübt. Jeder äußere Einfluß auf das Lebende wird zum Irritament; jene Wechſelbeſtimmung der Receptivität und der Thätigkeit eigentlich iſt es alſo, was durch den Begriff der Reizbarkeit ausgedrückt werden muß. Weder die

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Grundriß des Ganzen, S. VIII; der Entwurf ſelbſt, S. 57, 42, 49, 61—62, 158; Von der Weltſeele, S. 188 (222).

Thätigkeit noch die Receptivität des Organismus ist an sich etwas Reelles, Realität erlangen Beide nur in dieser Wechselbestimmung; sie entstehen also zugleich in einem und demselben untheilbaren Moment, und nur diese Simultaneität von Thätigkeit und Receptivität constituirt das Leben. Der Organismus muß sich selbst das Medium sein, wodurch äußere Einflüsse auf ihn wirken; d. h. es soll im Organismus selbst eine ursprüngliche Duplicität sein. [1]

3. Sensibilität ist diese höchste Function des Organismus. Alle organische Thätigkeit, da sie Wirkung einer Ursache ist, die nur unter der Bedingung der Duplicität thätig ist, setzt Duplicität schon voraus. Es bleibt also immer noch die Frage übrig, wie diese Duplicität ursprünglich in den Organismus komme. Es wird eine Ursache postulirt, die Duplicität nicht mehr voraussetzt. Was Quelle aller organischen Thätigkeit ist, kann nicht wieder im Organismus als Object erscheinen, also nur durch Thätigkeit erkennbar sein. Eine solche Ursache kann offenbar nur eine in ihr Subject zurückgehende, d. h. negative Ursache sein. Aber eine negative Ursache ist nur denkbar als eine Ursache der Receptivität. Ursache aller organischen Duplicität ist also die Ursache, wodurch in den Organismus eine ursprüngliche Receptivität kommt. Dadurch allein unterscheidet sich das Lebende vom Todten, daß dieses jedes Eindrucks empfänglich ist, jenem aber eine eigenthümliche Sphäre der Receptivität durch seine eigene Natur zum Voraus bestimmt ist. Die Ursache der Sensibilität ist also Ursache alles Organismus, und Sensibilität selbst dynamischer Thätigkeits-Quell und Ursprung des Lebens. In alles Organische muß also auch der Funken der Sensibilität gefallen sein; denn der Anfang der Sensibilität nur ist der Anfang des Lebens. Die Sensibilität ist das absolut Innerste des Organismus selbst. Es ist eine Ursache, wodurch in ein ursprünglich Identisches Duplicität kommt. Aber Duplicität in einem ursprüng-

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Grundriß des Ganzen, S. VIII; der Entwurf selbst, S. 62—64, 67—69, 83, 87—88, 159.

lich Identiſchen iſt nicht möglich, als inſofern die Identität ſelbſt wieder Product der Duplicität wird. Duplicität oder Senſibilität (denn Beides iſt gleichbedeutend) iſt alſo im Organismus nur, inſofern er ſein eigen Object wird: die Urſache der Senſibilität alſo die Urſache, wodurch der Organismus ſein eigen Object wird. Senſibilität verliert ſich in die Irritabilität, als ihr Object; ſie bedingen ſich wechſelſeitig, denn ohne Thätigkeit nach Außen iſt auch keine in ihr Subject zurückgehende Thätigkeit. Der äußere Reiz hat keine andere Function, als die organiſche Duplicität wieder herzuſtellen; aber ſobald dies geſchehen, ſind auch alle Bedingungen zur Bewegung wieder hergeſtellt. Jede äußere Kraft geht erſt durch die Senſibilität hindurch, ehe ſie auf die Irritabilität wirkt; und Senſibilität iſt eben deswegen der Lebensquell ſelbſt, weil durch ſie allein das Organiſche aus dem allgemeinen Mechanismus (wo eine Welle die andere forttreibt und in welchem kein Stillſtand der Kraft iſt) hinweggenommen iſt, und dadurch eigener Grund ſeiner Bewegung wird. Eben deswegen weil Senſibilität nur Störung des organiſchen Gleichgewichts iſt, iſt ſie nur in der continuirlichen Wiederherſtellung des Gleichgewichts erkennbar. Dieſe Wiederherſtellung zeigt ſich durch die Irritabilitätserſcheinungen. Aber weil das Product jeder Wiederherſtellung immer wieder der Organismus ſelbſt iſt, ſo erſcheint ſie auf der tiefſten Stufe als beſtändige Selbſtreproduction des Organismus. So wird man auf den Gedanken geleitet, daß alle dieſe Functionen nur Zweige einer und derſelben Kraft ſeien, und daß das Eine Naturprincip, das wir als Urſache des Lebens annehmen müſſen, in ihnen nur als in ſeinen einzelnen Erſcheinungen hervortrete: ebenſo wie ein und daſſelbe allgemein verbreitete Princip im Licht, in der Elektricität u. ſ. w. nur als in verſchiedenen Erſcheinungen ſich offenbart. [1]

---

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Grundriß des Ganzen, S. VIII, VII; der Entwurf ſelbſt, S. 279, 169—173, 184—185, 212, 233—234; Von der Weltſeele, S. 297—298.

Erst nach Angabe dieser allgemeinen Bestimmungen, besonders des Begriffs der Erregbarkeit, kann Schelling nun die näheren Momente, des Bildungstriebs daraus ableiten: Irritabilität, indem sie ganz in das Product als ein Aeußeres übergeht, ist keine andere, als die productive Thätigkeit selbst. Dieselbe Thätigkeit, welche auf einer tiefern Stufe als Bildungstrieb erscheint, erscheint auf einer höhern als Irritabilität. a) Productionskraft geht in Reproductionskraft nur durch ein beständiges Wiederanfachen der Irritabilität über, welches, weil Bedingung aller Irritabilität Heterogeneität ist, nicht möglich ist, als dadurch, daß in dem Organismus eine immer erneuerte Heterogeneität unterhalten wird; und das Mittel, diese Heterogeneität immer zu erneuern und zu unterhalten, ist die Nutrition (der Assimilations-Proceß), deren Zweck also beständige Wiederanfachung des Lebensprocesses, Bestimmung des Organismus zu beständiger Selbstreproduction ist. Aber der Organismus ist selbst wieder ein Ganzes von Systemen: jedes System in diesem Ganzen hat seine eigene, besondere Function; es muß also auch auf eigene Art erregt werden. Es müssen also aus dem homogenen Stoff so viele differente Producte (als Erregungsursachen) entstehen, als es differente Systeme im Organismus gibt: Secretion. Die eigenthümliche Erregbarkeit ist Ursache einer eigenthümlichen Secretionskraft. b) Da aber die Erregung im Object sich als beständige Selbstreproduction darstellt, so geht freilich auch die Erregung durch die erregenden Potenzen der Nutrition unvermeidlich in einen Ansatz von Masse durch Assimilation über; das ergibt die Nothwendigkeit des Wachsthums, der zweiten Stufe der organischen Reproductionskraft. c) Wo die Productionskraft über ihr Product hinausstrebt, ein unbegrenztes Wachsthum aber nicht Statt findet, da kann sie sich, wenn im Producte keine solche Duplicität ist, deren einer Factor außer ihm liegt, nur in Producten darstellen, die (weil Bedingung alles Organischen Duplicität) bei aller Regelmäßig-

keit doch unorganiſche Producte ſind; und dies ſind die Producte α) des ſogenannten Kunſttriebs, welcher da, wo er am auffallendſten ſich äußert, nur den Uebergang β) zur Metamorphoſe macht. Iſt nun im Product eine Duplicität, deren Einer Factor wirklich außerhalb des Products fällt, ſo kann er nur wieder in einem organiſchen Product liegen; denn die Duplicität muß organiſcher Art ſein. In Anſehung dieſer Duplicität, von der in jedem Producte nur der Eine Factor iſt, müſſen beide den allgemeinen Charakter ihrer Entwickelungsſtufe einzeln unvollſtändig, beide zuſammen aber vollſtändig ausdrücken. Aber Individuen, die ſich ſo zu einander verhalten, ſind Individuen von entgegengeſetztem Geſchlecht Einer und derſelben Gattung. Die Inſecten beſitzen Kunſttrieb nur, ehe das Geſchlecht entwickelt iſt. Sobald ſie ihre Metamorphoſen durchgegangen ſind, und dieſe ſind nur Phänomene der Geſchlechtsentwickelung, erliſcht in ihnen aller Kunſttrieb; dieſer iſt alſo Modification des productiven Triebes überhaupt, und das, was unmittelbar γ) in den Zeugungstrieb übergeht. [1]

Da Senſibilität, Irritabilität und Productionskraft mit allen ihren Modificationen eigentlich nur Eine Kraft ſind: ſo folgt, daß ſie ſich nur in Anſehung ihres Hervortretens oder ihres Erſcheinens entgegengeſetzt ſein können. Reproductionskraft iſt auch Irritabilität und Senſibilität, und verdrängt dieſe Beiden nur in der Erſcheinung; denn das Letzte eben, worein dieſe Beiden ſich verlieren, iſt die Reproductionskraft, die äußerſte Grenze der organiſchen Kraft, auf welcher organiſche und anorgiſche Welt ſich ſcheidet. Es iſt alſo Eine Organiſation (ein und daſſelbe Product), die durch alle Stufen herab allmälig bis in die Pflanze ſich verliert, und Eine ununterbrochen wirkende Urſache, die von der Senſibilität des erſten Thieres

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, Grundriß des Ganzen, S. VII; der Entwurf ſelbſt, S. 187—189 (240), 191—192, 194, 196—197, 208, 215—216, 219.

an bis in die Reproductionskraft der letzten Pflanze ſich verliert.[1] Schelling hat alſo wohl ein Bewußtſein darüber, daß die Reproduction, als die totale Function, welche die zwei abſtracten Momente vereint, zum Dritten gemacht werden müſſe, wie wir dies näher bei Hegel ſehen werden. Da Schelling aber vom unbedingten Empirismus ausgeht, ſo muß er die concrete Totalität in der Natur als die erſte Grundlage ſetzen, an der dann durch Analyſe die abſtracten Momente hervortreten. Im Gegenſatze zu Schelling mußte ebenſo vielmehr der concrete individuelle Organismus als das Dritte zum allgemeinen Organismus und der unorganiſchen Natur gefaßt werden. Es kommen wohl auch Verſuche bei Schelling vor, den Gang und die Stellung der Materien nach dieſem Principe umzukehren: wie wir ſo eben ein Beiſpiel davon an der Deduction der organiſchen Functionen der Reproduction aus der Irritabilität bemerkten. Ebenſo kommen in der Einleitung die ſogleich abzuhandelnden Kategorien der unorganiſchen Phyſik in der ganz richtigen umgekehrten Ordnung vor: Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß.[2] Doch genügte ihm dieſe Anordnung ſo wenig, daß er es ſogar in einer weit ſpätern Darſtellung ausdrücklich tadelt, die Reproduction hier als Syntheſe von Senſibilität und Irritabilität aufgefaßt zu haben, da ſie als das Einfache, nämlich als die erſte Dimenſion, betrachtet werden müſſe.[3] So mußten wir die urſprüngliche Ordnung beibehalten, weil ſie durchaus überwiegend, und dem Geiſte der Schelling'ſchen Methode viel angemeſſener iſt.

B. Der Grund des Lebens iſt in entgegengeſetzten Principien enthalten, davon das eine außer dem lebenden Individuum, das andere im Individuum ſelbſt zu ſuchen iſt. Aber wenn in den Organismus als das Vermittelnde ſeiner Thätigkeit nothwendig

---

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 221, 231, 234—235 (Grundriß des Ganzen, S. VIII).

[2] Erſter Entw. eines Syſtems der Naturphil., Einleitung, S. 73—75.

[3] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 182.

Receptivität gesetzt wird, so liegt in ihm selbst die Voraussetzung einer ihm entgegengesetzten, anorgischen Welt von bestimmter Einwirkung auf ihn. Es muß also zwischen dem Individuellen und seiner äußern Natur eine wechselseitige Entgegensetzung sein; keine organische Natur, keine anorgische: keine anorgische, keine organische. Ein productives Product kann als solches nur unter dem Einfluß äußerer Kräfte bestehen, weil nur dadurch die Productivität unterbrochen, im Product zu erlöschen verhindert wird. Für diese äußern Kräfte muß es nun wieder eine eigenthümliche Sphäre geben; jene Kräfte müssen in einer Welt liegen, die nicht productiv (unorganisch) ist. Hier ist die Rede von einem nicht productiven Product; im todten Object erschöpft sich die Thätigkeit an ihrem Product. Wenn in der organischen Natur nur die Gattung fixirt ist, so muß in der anorgischen gerade umgekehrt das Individuelle fixirt sein. Es wird keine Reproduction der Gattung durch das Individuum Statt finden. Es wird in ihr eine Mannigfaltigkeit von Materien sein, aber zwischen diesen Materien wird ein bloßes Neben- und Außereinander Statt finden. Kurz, die anorgische Natur ist blos Masse. Aber diese Materien, eben deswegen weil keine wechselseitige Verschmelzung (keine Intussusception) zwischen ihnen möglich ist, müssen doch durch irgend eine äußere Ursache zusammengehalten werden, welche in ihnen bis auf ihre kleinsten Theile herab eine wechselseitige Tendenz zur Intussusception unterhält, wo es aber doch immer nur bei der Tendenz bleibt. Eine äußere Ursache muß es sein, weil in diesen Materien keine eigene organische Tendenz zur wechselseitigen Intussusception sein kann. Aber so ist diese anorgische Masse in Bezug auf jenes Aeußere, das jene Tendenz unterhält, selbst wieder ein Inneres, sonach ein Organisches, — wenn nicht actu, doch potentia, — das nämlich immer nur organisirt wird, und nie organisirt ist. Aber was in Bezug auf das Organische ein Aeußeres ist, ist ein Anorgisches; also müßte jene äußere Ursache selbst wieder anorgisch, d. h. selbst

wieder nur Masse sein. Aber damit sie Masse, d. h. ein Neben- und Außereinander ohne wirkliche Verbindung sei, bedarf es wiederum einer andern äußern Ursache, die durch ihren Einfluß in allen ihren Theilen die Tendenz zur wechselseitigen Combination unterhält, ohne daß es doch je zur Combination selbst käme, und so ins Unendliche fort. [1]

Es existirt zwischen organischer und anorgischer Natur eine gleiche Abstufung, wie in der organischen Natur selbst zwischen den höhern und niedern Kräften. Es ist Zeit, auch in der anorgischen Natur jene Stufenfolge aufzuzeigen. In der anorgischen Natur hat sich schon in Elektricität verloren, was in der organischen Irritabilität, und schon in den chemischen Proceß, was in der organischen Reproductionskraft ist. [2]

1. In der organischen Welt ist Bildungstrieb, was in der anorgischen chemischer Proceß ist. Die Ursache des chemischen Processes tendirt gegen Aufhebung aller Dualität. Es muß also in dem chemischen Proceß absolute Intussusception sein, d. h. Uebergang zweier heterogener Körper in eine identische Raumerfüllung. Diese entsteht nur, wo die Individualität jedes einzelnen absolut aufgehoben und ein neuer Körper als gemeinschaftliches Product zweier sich durchdringenden Materien gebildet wird. Die Materie muß in den Zustand des ursprünglichen Werdens zurückversetzt werden; man sieht hier Materie vor seinen Augen gleichsam entstehen. Jeder Körper, der dem chemischen Proceß unterworfen wird, muß in sich selbst entzweit werden; ohne diese Entzweiung im Homogenen selbst, läßt sich keine Auflösung des Heterogenen im Heterogenen denken. Der Verbrennungsproceß ist das Ideal alles chemischen Processes. [3]

---

[1] Von der Weltseele, S. 195; Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, Grundriß des Ganzen, S. IV; der Entwurf selbst, S. 23 (Einleitung, S. 55), 257, 96—98.

[2] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 281 (296).

[3] Ebendaselbst, S. 280—283, 219 (Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 306), 308, 311, 153.

2. Die Elektricität ist das, was der Irritabilität in der Außenwelt entspricht. Die Elektricität fordert Duplicität, und erscheint nur in der Berührung und Trennung heterogener Körper. Der einfachste elektrische Proceß beginnt mit dem Conflict zweier Körper, die sich berühren oder reiben. Er ist nicht, dem Princip nach, verschieden vom (chemischen) Verbrennungs-Proceß; sogar ihre Bedingungen sind dieselben. So wie der elektrische Proceß der Anfang des Verbrennungsprocesses ist, so ist der Verbrennungsproceß das Ende des elektrischen. Wie ganz verschieden auch Feuer und Elektricität wirken, diese ist partielle, jenes totale Zersetzung der Luft. [1]

3. Der allgemeine Magnetismus ist das, was der Sensibilität in der Außenwelt entspricht. In dem, was der Sensibilität entspricht, muß in der ganzen nicht-organischen Natur allein eigentlich Identität in der Duplicität und Duplicität in der Identität sein. Was Anderes sagt der Ausdruck Polarität? Aber ist nicht eben diese Identität in der Duplicität, und Duplicität in der Identität der Charakter des ganzen Universums? Denn wenn dieses die absolute Totalität ist, die Alles in sich begreift: so ist es, da es kein Object außer sich hat, sich selbst Object und gegen sich selbst gekehrt. Die Gegensätze fallen in das Innere des Universums; aber alle diese Gegensätze sind doch nur verschiedene Formen, in welche der Eine, in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur sich ausbreitende Urgegensatz sich verwandelt. Und so ist das Universum in seiner absoluten Identität doch nur das Product Einer absoluten Duplicität. Aber Einheit in der Entzweiung ist nur da, wo das Heterogene sich anzieht: und Entzweiung in der Einheit nur, wo das Homogene sich zurückstößt. Dieses Hervorbringen des Heterogenen aus dem Homogenen, und des Homogenen aus dem Heterogenen

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphil., S. 241, 152—153; Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 190, 188.

erblicken wir nun am ursprünglichsten in den Erscheinungen des Magnetismus. Die Ursache des allgemeinen Magnetismus wäre also auch die Ursache der allgemeinen Heterogeneität in der Homogeneität und der Homogeneität in der Heterogeneität. [1]

Womit die Natur in der organischen Welt am freigebigsten umgegangen ist, ist die Reproductionskraft. Sparsamer schon, doch noch sehr reichlich, hat sie die Irritabilität ausgetheilt: aber am sparsamsten das Höchste, die Sensibilität. Aber was ist denn auch in der unorganischen Welt sparsamer ausgestreut, als die magnetische Kraft, die wir nur an wenigen Substanzen wahrnehmen? Die Zahl in hohem Grade elektrischer Körper mehrt sich schon außerordentlich: und es ist kein Körper, der absolut unelektrisch wäre, wie keine Organisation absolut inirritabel ist; dagegen die chemische Eigenschaft allen Körpern eigen ist. Ferner, jeder magnetische Körper ist auch elektrisch und chemisch, so wie keine Organisation, der Sensibilität zu Theil wurde, der Irritabilität oder Reproductionskraft entbehrt. Aber nicht jeder elektrische Körper ist auch magnetisch, so wie nicht jede Organisation, die Spuren von Irritabilität zeigt, auch Sensibilität hat. Aber Reproductionskraft ist auch Irritabilität, Irritabilität auch Sensibilität. In der Pflanze z. B. hat sich nur für die Erscheinung schon in Reproductionskraft verloren, was beim Thier noch Irritabilität ist: und beim niedern Thier für die Erscheinung nur in Irritabilität, was beim höhern noch als Sensibilität unterschieden wird. Aber ebenso hat sich beim chemischen Körper für die Erscheinung schon in chemischen Proceß verloren, was beim elektrischen noch Elektricität: und beim elektrischen in Elektricität, was beim magnetischen noch Magnetismus ist. Aber der Magnetismus ist so allgemein in der allgemeinen Natur, als die Sensibilität in der organischen, die auch der Pflanze zukommt. Aufgehoben ist er in einzelnen Substanzen nur für die Erscheinung;

---

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphil., S. 251—252, 297.

es fehlt alſo nur an den Mitteln, um den Magnetismus der ſogenannten unmagnetiſchen Subſtanzen zu erkennen, und zu verhindern, daß ſich nicht in Elektricität oder chemiſchen Proceß verliert, was auf der höhern Stufe als Magnetismus erſcheint. Durch den Magnetismus iſt zuerſt alle Dualität in die Natur gekommen. Da nun die allgemeine Dualität in den Organismus nur als in ihre engſte Sphäre ſich zurückzieht, ſo iſt die letzte Urſache aller Dualität für den Organismus dieſelbe, wie für die allgemeine Natur. Es iſt alſo Ein und derſelbe allgemeine Dualismus, der von der magnetiſchen Polarität an durch die elektriſchen Erſcheinungen endlich ſelbſt in die chemiſchen Heterogeneitäten ſich verliert, und zuletzt in der organiſchen Natur wieder zum Vorſchein kommt.[1]

C. Der allgemeine Organismus. Das Reſultat, auf welches jede echte Naturphiloſophie führen muß, iſt, daß der Unterſchied zwiſchen organiſcher und anorgiſcher Natur nur in der Natur als Object iſt, und daß die Natur als urſprünglich productiv über beiden ſchwebt. Wenn die Functionen des Organismus überhaupt nur unter der Bedingung einer beſtimmten Außenwelt, einer anorgiſchen Welt, möglich ſind, ſo muß die Organiſation und ihre Außenwelt wieder gemeinſchaftlichen Urſprungs, d. h. ſie müſſen wieder Einem Producte gleich ſein; ſo müſſen auch in der unorganiſchen Natur alle Erklärungsgründe des Organismus liegen. Man kann dies nicht anders erklären, als dadurch, daß die unorganiſche Natur zu ihrem Beſtand und Fortdauer ſelbſt wieder eine höhere dynamiſche Ordnung der Dinge vorausſetzt, welcher jene ſelbſt unterworfen iſt. Es muß ein Drittes geben, was organiſche und unorganiſche Natur wieder verbindet, ein Medium, das die Continuität zwiſchen beiden erhält. Die ganze Natur gleichſam mit Einem Schlage (wie es ſein muß) zu erklären, iſt nur durch eine Wechſelbeſtimmung des Organiſchen

[1] Erſter Entw. eines Syſtems der Naturphil., S. 299—302, 305—307.

und des Unorganischen möglich. Die Ursache alles Organismus muß außerhalb der Sphäre des Organismus selbst fallen, sie kann aber ebensowenig in die Sphäre des Mechanismus fallen; denn der Organismus kann dem Anorgischen nicht untergeordnet sein. Sie muß also in eine Sphäre fallen, die Organismus und Mechanismus (die beiden Entgegengesetzten) selbst wieder unter sich begreift, und höher ist, denn Beide. Aber was ist denn der Organismus, als die concentrirte Natur selbst, oder der allgemeine Organismus im Zustand seiner höchsten Contraction? Es muß also eine Identität der letzten Ursache angenommen werden, wodurch, als durch eine gemeinschaftliche Seele der Natur — die Weltseele —, organische und unorganische, d. h. die allgemeine Natur beseelt ist: das gemeinschaftliche Princip, das, zwischen anorgischer und organischer Natur fluctuirend und die Continuität derselben unterhaltend, die erste Ursache aller Veränderungen in jener, und den letzten Grund aller Thätigkeit in dieser enthält. Die Natur ist in ihrer blinden Gesetzmäßigkeit frei, und umgekehrt in ihrer vollen Freiheit gesetzmäßig, weil eben die unbedingte Nothwendigkeit wieder zur Freiheit wird; und darum erblickst Du in der Natur Deinen eigenen Verstand. (Freiheit und Nothwendigkeit müssen im Absoluten vereinigt sein: Freiheit, weil das Absolute aus absoluter Selbstmacht; Nothwendigkeit, weil es eben deswegen nur den Gesetzen seines Seins, der innern Nothwendigkeit seines Wesens gemäß handelt.) Da die gesammte Natur zu Einer Organisation verknüpft ist, so kann innerhalb der Natur nichts zu Stande kommen, was nicht in diesen allgemeinen Organismus sich fügte, oder ihm unterworfen wäre, kurz es kann in der Natur nichts Individuelles bleiben; der allgemeine Organismus wirkt absolut assimilirend. Wenn in der organischen Natur nur der allgemeine Organismus gleichsam sich contrahirt, so müssen in der allgemeinen Natur wenigstens die Analoga aller seiner organischen Kräfte vorkommen. [1]

[1] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 215, 216.

1. Und ſo wäre das Licht das, was in der allgemeinen Natur der Urſache des Bildungstriebes in der organiſchen entſpricht. Das, was wir Licht nennen, iſt überhaupt nicht Materie, ſelbſt nicht eine im Werden begriffene Materie; es iſt vielmehr das Werden ſelbſt: Lichtwerdung das unmittelbarſte Symbol der nie ruhenden Schöpfung. Licht iſt das große Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, um auf jedem einzelnen Weltkörper Leben und Bewegung hervorzubringen und zu unterhalten. Wir ſind genöthigt, die poſitive Materie, die ſich im Licht und in der Wärme offenbart, als das allgemeine Auflöſungsmittel aller Materie anzuſehen. [1]

2. Damit die Productivität nur überhaupt an einem Punkte fixirt werde, müſſen Grenzen gegeben ſein. Der unmittelbare Effect der begrenzten Productivität iſt ein Wechſel von Contraction und Expanſion in der Materie. In dieſem Wechſel entſteht nothwendig ein Gemeinſchaftliches, aber nur im Wechſel Beſtehendes. Er kann nicht fixirt werden durch irgend etwas, das im Wechſel ſelbſt als Glied begriffen iſt; alſo kann er nur durch ein Drittes fixirt werden. Dieſes Dritte muß eingreifen können in jenen urſprünglichen Gegenſatz. Der Gegenſatz iſt Aufhebung der Identität. Aber die Natur iſt urſprünglich Identität; es wird alſo in jenem Gegenſatz wieder ein Streben nach Identität ſein müſſen. Identität, aus Differenz hervorgegangen, iſt Indifferenz: jenes Dritte alſo ein Streben nach Indifferenz, das durch die Differenz ſelbſt, und wodurch hinwiederum dieſe bedingt iſt. Die Bedingung der Fortdauer des Dritten iſt die beſtändige Fortdauer des Gegenſatzes, ſo wie umgekehrt, daß der Gegenſatz fortdauert, durch die Fortdauer des Dritten bedingt iſt. Daß aber der Gegenſatz fortdauere, iſt

---

(Einleitung, S. 82), 93, 156, 258, 174, 253 (Von der Weltſeele, S. 305, III—IV, 234), 207 (Philoſophiſche Schriften, S. 184), 67, 236.

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 236—237; Ideen zu einer Phil. der Natur, S. 129; Von der Weltſeele, S. 168.

nur dadurch denkbar, daß er unendlich ist, daß die äußersten Grenzen ins Unendliche aus einander gehalten werden: so daß immer nur vermittelnde Glieder der Synthesis, nie die letzte und absolute Synthesis selbst producirt werden kann. Aber die Fortdauer des Gegensatzes ist für jedes Product Bedingung des Strebens nach Indifferenz. Die so bestimmte Organisation ist keine andere, als die Organisation des Universums im Gravitationssysteme. Die Schwerkraft ist einfach, aber ihre Bedingung ist Duplicität; die aufgehobene Dualität ist die Materie, insofern sie nur Masse ist. Hier stoßen wir auf die Idee einer ursprünglichen Homogeneität aller Materie. Die allgemeine Dualität in der Natur ist durch die allgemeine Gravitation in die Natur gekommen.[1] Dasselbe hatte Schelling schon, wie wir oben sahen, dem Magnetismus zugeschrieben, an einer dritten Stelle[2] bürdet er es der „unbekannten" Ursache des Magnetismus auf: und anderswo[3] theilweise dem Lichte. Dies ist also nicht ganz ohne Verwirrung (und klar nur dadurch, daß Alles im Absoluten eins ist): ebenso, wo er nun aus der Gravitation die Darstellung des allgemeinen Organismus, nämlich das System der Himmelskörper, den Gegensatz der Sonne gegen die Planeten und die Particularitäten der letztern ableiten will.[4]

3. Die dynamische Organisation des Universums ist abgeleitet, nicht aber das Gerüste derselben. Jene Organisation setzt eine Evolution des Universums aus Einem ursprünglichen Product, ein Zerfallen dieses Products in immer neue Producte voraus. Der Grund dieses unendlichen Zerfallens soll in die Natur durch Eine ursprüngliche Dualität gelegt worden sein, und diese Entzweiung muß angesehen werden als entstanden in einem ursprünglichen Identischen, welches aber nicht denkbar ist, wenn

---

[1] Erster Entw. eines Systems der Naturphil., Einleitung, S. 57—58, 60—62, 65 (Von der Weltseele, S. 43); der Entwurf selbst, S. 127.

[2] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 310.

[3] Von der Weltseele, S. 17.

[4] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 127—130.

nicht jenes Identiſche als eine abſolute Involution, als ein dynamiſch Unendliches (nicht unendliches Außereinander) 'geſetzt wird; denn alsdann war in das Product mit einem Zwieſpalt eine unendliche Tendenz zur Entwickelung geworfen. Dieſe unendliche Tendenz wird für die Anſchauung eine Tendenz zur Evolution mit unendlicher Geſchwindigkeit ſein. In dieſer Evolution würde alſo nichts unterſchieden werden, d. h. kein Moment der Zeit wäre auf beſtimmte Art erfüllt, wenn nicht in dieſer Reihe ein Retardirendes wäre, was jener Tendenz das Gleichgewicht hielte. Die Evolution der Natur mit endlicher Geſchwindigkeit ſetzt alſo als letzte Factoren eine acceleririende und eine retardirende (Repulſiv- und Attractiv-) Kraft voraus, die beide an ſich unendlich und nur wechſelſeitig durch einander begrenzt ſind. Vermöge der wechſelſeitigen Einſchränkung dieſer Kräfte kommt es in keinem gegebenen Momente der Zeit zur abſoluten Evolution; ſonſt würde, durch die Uneingeſchränktheit der acceleririenden Kraft, die Natur nichts, als ein abſolutes Außereinander darbieten, den unendlichen Raum. Wäre dagegen die retardirende Kraft uneingeſchränkt, ſo würde für die Anſchauung nur ein abſolutes Ineinander, d. h. der Punkt entſtehen, welcher, als bloße Grenze des Raums, Sinnbild der Zeit in ihrer Unabhängigkeit vom Raum iſt. Keine von beiden Kräften würde für ſich eine reale Raumerfüllung zu Stande bringen. Die Expanſiv-Kraft würde in keinem Theil des Raums auch nur einen Moment weilen, den Raum alſo nirgends erfüllen. Je mehr das Gegengewicht der retardirenden Kraft ſteigt, deſto längere Zeit hindurch wird die expanſive Tendenz in jedem Punkte des Raums weilen, den Raum alſo in höherem Grade erfüllen. So ſind verſchiedene Dichtigkeitsgrade möglich. Durch die beiden abgeleiteten Kräfte iſt zwar die endliche Geſchwindigkeit der Evolution überhaupt abgeleitet. Aber ſie muß auch ſchlechthin gehemmt, d. h. an beſtimmten Punkten gehemmt werden; denn ſonſt würde die Natur ein unendlich Wandelbares. Es iſt aber

keine Kraft, durch welche eine urſprüngliche Grenze in den Raum geſetzt würde, als die allgemeine Schwerkraft. Es muß alſo zu jenen beiden Kräften dieſe als die dritte, wodurch erſt die Natur ein permanentes und für alle Zeit fixirtes Product wird, hinzugefügt werden. Erſt von dieſem Standpunkte aus kann die Natur als Product angeſehen werden, welchen Standpunkt Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft genommen hat. So hört unſer Syſtem gerade da auf, wo Kants und ſeiner Nachfolger dynamiſche Phyſik anfängt.[1] Wie Reinhold und Fichte alſo in der ideellen Reihe der Philoſophie ſich an Kant anſchließen mit dem ausgeſprochenen Zwecke, ſein Syſtem rückwärts auf höhere Principien zurückzuführen, ſo Schelling für die Naturſeite der Philoſophie.

Das Reſultat dieſer naturphiloſophiſchen Betrachtungen iſt am Beſten in folgenden Worten enthalten: So verliert ſich zuletzt alle Heterogeneität der Materie in der Idee einer urſprünglichen Homogeneität aller poſitiven Principien in der Welt. Selbſt jener urſprünglichſte Gegenſatz, der den Dualismus der Natur zu unterhalten ſcheint, verſchwindet in dieſer Idee. Man kann die Haupterſcheinungen der Natur ohne einen ſolchen Conflict entgegengeſetzter Principien nicht conſtruiren. Aber dieſer Conflict iſt nur da im Moment der Erſcheinung ſelbſt. Jede Kraft der Natur weckt die ihr entgegengeſetzte. Dieſe exiſtirt nicht an ſich, ſondern nur in dieſem Streit: und nur dieſer Streit iſt es, der ihr eine momentane abgeſonderte Exiſtenz gibt. Sobald dieſer Streit aufhört, verſchwindet ſie, indem ſie in die Sphäre der allgemeinen Identität zurücktritt.[2] So hat Schelling, indem er, ſtatt der Kategorien des Verſtandes, das ſpeculative Princip der Wahrheit, die Identität des Entgegengeſetzten und die Entgegenſetzung des Identiſchen, in die Naturbetrachtung einführte,

[1] Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie, S. 311—316; Einleitung, S. 82—83.

[2] Von der Weltſeele, S. 47.

beſonders den Magnetismus, wo der Nord- und Süd-Pol einander ſuchen, und jeder ſich ſelber flieht, als dieſe naive Darſtellung des philoſophiſchen Begriffes aufgefaßt.

II. Die Transſcendentalphiloſophie iſt die inwendig gewordene Naturphiloſophie; und der ganze Stufengang des Objects, den wir im Bisherigen beſchrieben haben, wird jetzt als eine ſucceſſive Entwickelung des anſchauenden Subjects wiederholt. Es iſt das Eigenthümliche des transſcendentalen Idealismus (heißt es in der Vorrede), daß er, ſobald er einmal zugeſtanden iſt, in die Nothwendigkeit ſetzt, alles Wiſſen von vorne gleichſam entſtehen zu laſſen: was ſchon längſt für ausgemachte Wahrheit gegolten hat, aufs Neue unter die Prüfung zu nehmen; und geſetzt auch, daß es die Prüfung beſtehe, wenigſtens unter ganz neuer Form und Geſtalt aus derſelben hervorgehen zu laſſen. Der transſcendentale Idealismus wird hier zu dem erweitert, was er wirklich ſein ſoll, nämlich zu einem Syſtem des geſammten Wiſſens, indem ſeine Principien wirklich auf alle möglichen Probleme in Anſehung der Hauptgegenſtände des Wiſſens ausgedehnt werden. Zu dem Ende werden alle Theile der Philoſophie in Einer Continuität, und die geſammte Philoſophie als das, was ſie iſt, nämlich als fortgehende Geſchichte des Bewußtſeins, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichſam als Denkmal und Document dient, vorgetragen. Die Darſtellung dieſes Zuſammenhangs iſt eigentlich eine Stufenfolge von Anſchauungen, durch welche das Ich bis zum Bewußtſein in der höchſten Potenz ſich erhebt. Den Parallelismus der Natur mit dem Intelligenten vollſtändig darzuſtellen, iſt weder der Transſcendental- noch der Natur-Philoſophie allein, ſondern nur beiden Wiſſenſchaften möglich; jene iſt als ein nothwendiges Gegenſtück zu dieſer zu betrachten. [1]

In einer Einleitung wird dies Verhältniß beider Wiſſenſchaften genauer alſo angegeben: Alles Wiſſen beruht auf der

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, Vorrede, S. v—vi, viii—x.

Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven. Wir können den Inbegriff alles blos Objectiven in unserm Wissen Natur nennen: der Inbegriff alles Subjectiven dagegen heiße das Ich, oder die Intelligenz; diese ist das Bewußte, jene das Bewußtlose. Nun ist aber in jedem Wissen ein wechselseitiges Zusammentreffen Beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) nothwendig; die Hauptaufgabe der Philosophie ist, diese Uebereinstimmung zu erklären. Indem ich diese Identität erklären will, muß ich sie schon aufgehoben haben, d. h. den einen Factor dem andern vorsetzen und von ihm ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen. — Entweder wird das Objective zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Diese Aufgabe kann auch so ausgedrückt werden: wie kommt zu der Natur das Intelligente hinzu? Die Naturwissenschaft nähert sich der Auflösung dieser Aufgabe. Wenn alles Wissen zwei Pole hat, so muß es zwei Grundwissenschaften geben, die sich wechselseitig suchen und ergänzen; und es muß unmöglich sein, von dem Einen Pol auszugehen, ohne auf den andern getrieben zu werden. Die nothwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist also, von der Natur aufs Intelligente zu kommen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mislungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren: die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Mensch, oder allgemeiner das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig

in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligenz und Bewußtes erkannt wird. — Oder das Subjective wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt. Vom Subjectiven als vom Ersten und Absoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entstehen zu lassen, ist die der Naturphilosophie entgegengesetzte Richtung und Aufgabe der Transscendental-Philosophie, der andern nothwendigen Grundwissenschaft der Philosophie. Alle Philosophie muß darauf ausgehen, entweder aus der Natur eine Intelligenz, oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen. [1]

Der Mensch ist nicht nur Idealist in den Augen des Philosophen, sondern in den Augen der Natur selbst; und die Natur hat von ferne schon die Anlage gemacht zu dieser Höhe, welche sie durch die Vernunft erreicht. Der Idealist hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbstschöpfer von Allem macht; denn dies ist in der Natur selbst gegründet. Wenn die Menschen erst lernen werden, rein theoretisch, blos objectiv, ohne alle Einmischung von Subjectivem, zu denken, so werden sie dies verstehen lernen. Alles Philosophiren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir Eins waren mit der Natur. [2] Ein Platonisch-Schleiermacher'scher Gedanke, den wir auch bei Schlegel wiederfanden, und der in dem Schiller'schen „Geheimniß der Reminiscenz ebenfalls die Grundlage bildet.

Das Eine Grundvorurtheil, auf welches alle andern sich reduciren, ist kein anderes, als daß es Dinge außer uns gebe: und es ist identisch mit dem absoluten Vorurtheil „Ich bin," dem einzig unmittelbar Gewissen, das, weil es außerhalb des unmittelbaren Bewußtseins selbst die Bedeutung verliert, die individuellste aller Wahrheiten ist. Das transscendentale Wissen

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 1—7.
[2] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I., H. 2, S. 84—86.

unterscheidet sich vom gemeinen dadurch, daß ihm die Gewißheit vom Dasein der Außendinge ein bloßes Vorurtheil ist. Die Natur der transscendentalen Betrachtungsweise besteht überhaupt darin, daß ihr auch das, was in allem andern Denken, Wissen, Handeln das Bewußtsein flieht, und absolut nicht-objectiv ist, zum Bewußtsein gebracht und objectiv wird, kurz, in einem beständigen Sich-selbst-Object-Werden des Subjectiven. Die ursprünglichen Ueberzeugungen oder Vorurtheile, durch welche die (ganz den drei Kantischen Kritiken entsprechende) Eintheilung der Transscendental-Philosophie selbst bestimmt wird, sind erstens, daß nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns existire, sondern auch daß unsere Vorstellungen so mit ihnen übereinstimmen, daß an den Dingen nichts Anderes ist, als was wir an ihnen vorstellen. Zu erklären, wie Vorstellungen, die sich uns mit Zwang aufdrängen, absolut übereinstimmen können mit ganz unabhängig von ihnen existirenden Gegenständen, ist also die erste Aufgabe der Philosophie, deren Auflösung identisch ist mit der theoretischen Philosophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu untersuchen hat. Die zweite ebenso ursprüngliche Ueberzeugung ist, daß Vorstellungen, die durch Freiheit in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objective Realität erlangen können. Hierdurch ist ein zweites Problem bestimmt: wie durch ein blos Gedachtes ein Objectives veränderlich sei, so daß es mit dem Gedachten vollkommen übereinstimme. Die Auflösung dieser Aufgabe ist die praktische Philosophie. Aber drittens sehen wir uns mit diesen beiden Problemen in einen Widerspruch verwickelt. Wie ist eine Herrschaft des Gedankens über die Sinnenwelt möglich, wenn die Vorstellung in ihrem Ursprung schon nur die Sklavinn des Objectiven ist? Die Auflösung dieses Problems, des höchsten der Transscendental-Philosophie, ist die Beantwortung der Frage: wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den

Vorstellungen gedacht werden? Dies ist nur denkbar, wenn die Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert: hier ist sie mit Bewußtsein, dort ohne Bewußtsein productiv. Diese Identität der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit ist das zweckmäßige Thun der Natur, das doch nicht zweckmäßig erklärbar ist: und, insofern diese Identität ins Princip der Transscendental-Philosophie, ins Ich, ins Bewußtsein zurückkehrt, die ästhetische Thätigkeit. Das allgemeine Organon der Philosophie und der Schlußstein ihres ganzen Gewölbes ist die Philosophie der Kunst. Die Philosophie beruht ebenso gut, wie die Kunst, auf dem productiven Vermögen. Statt daß aber die Production in der Kunst nach Außen sich richtet, um das Unbewußte durch Producte zu reflectiren, richtet sich die philosophische Production unmittelbar nach Innen, um es in intellectueller Anschauung zu reflectiren.[1] — Der Gegensatz zwischen Naturphilosophie und Idealismus ist dem gleich zu schätzen, welcher bisher zwischen theoretischer und praktischer Philosophie gemacht wurde. Die Philosophie kehrt also zu der alten (griechischen) Eintheilung in Physik und Ethik zurück, welche Beide wieder durch einen dritten Theil (Poetik oder Philosophie der Kunst) vereinigt sind.[2]

A. Die theoretische Philosophie gibt zuerst das Princip des transscendentalen Idealismus an, deducirt denselben zweitens, und stellt endlich ihr System nach Grundsätzen desselben auf.

1. Princip des transscendentalen Idealismus: Das höchste Princip des Wissens, nicht des Seins, ist das Selbstbewußtsein. Soll durch dieses Princip das ganze System der Wissenschaft begründet sein, so muß es nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form dieser Wissenschaft bestimmen: und Form und Inhalt müssen durch einander bedingt, und einander vorausgesetzt sein. Um aus diesem Cirkel herauszukommen,

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 8—10, 12—19, 21.
[2] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 1, S. 129.

müßte in der Intelligenz ſelbſt ein Punkt gefunden werden, wo durch einen und denſelben untheilbaren Act des urſprünglichſten Wiſſens zugleich Inhalt und Form entſteht. Das Wiſſen iſt entweder ein bedingtes, oder ein unbedingtes; und auch das Bedingte wiſſen wir nur, weil es zuſammenhängt mit etwas Unbedingtem. Da nur ein ſolches Wiſſen unbedingt iſt, was in identiſchen oder analytiſchen Sätzen ausgedrückt, alſo einzig durch das Subjective bedingt iſt, das urſprüngliche Wiſſen aber, als ſynthetiſches Zuſammentreffen des Subjectiven und Objectiven, über die Identität des Denkens hinausgeht: ſo muß ein Punkt gefunden werden, worin das Identiſche und Synthetiſche eins ſind. Das dunkle Gefühl dieſes Zuſammenhangs bringt jenes Gefühl des Zwanges hervor, mit dem wir irgend einen Satz für das abſolut Wahre halten. In dieſem muß das Object und ſein Begriff, der Gegenſtand und ſeine Vorſtellung, urſprünglich, ſchlechthin und ohne alle Vermittelung eins ſein; denn nur ſo iſt dieſer Satz zugleich ein identiſcher, wo der Begriff nur mit dem Begriffe, und ein ſynthetiſcher, wo der Begriff mit dem von ihm verſchiedenen Gegenſtande verglichen wird. Dieſe vollkommenſte Identität des Seins und des Vorſtellens, wo das Angeſchaute auch das Anſchauende iſt, iſt der Act des Selbſtbewußtſeins, aus dem der Begriff des Ich entſteht, und außer welchem das Ich nichts iſt. Der Begriff des Ich, d. h. der Act, wodurch das Denken überhaupt ſich zum Object wird, und das Ich ſelbſt, das Object, ſind abſolut eins. Das Ich iſt nichts Anderes, als das ſich Object werdende Denken; das Denken des Ich und das Ich ſelbſt ſind abſolut eins. Ein Wiſſen, zu dem ich nur durch ein anderes Wiſſen gelangen kann, heiße ich ein bedingtes Wiſſen. Das Ich iſt das Unbedingte, weil es ſchlechterdings nicht Ding, Sache werden kann; objectiv beweiſen, daß das Ich unbedingt ſei, hieße beweiſen, daß es bedingt ſei. Dieſes Wiſſen muß ein abſolut freies ſein, wozu nicht Beweiſe, Schlüſſe, überhaupt Vermittelung von Begriffen führen: alſo

überhaupt ein Anschauen sein, das, als freies, sich selbst zum Object habendes Produciren, nicht sinnliche, sondern intellectuelle Anschauung, das Organ alles transscendentalen Denkens, ist. Alles vorgebliche Nichtverstehen dieses Philosophirens hat seinen Grund nicht in seiner eigenen Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefaßt werden muß, und das man fordern und anmuthen kann. Was uns durch den ursprünglichen Act der intellectuellen Anschauung entsteht, ist der Satz Ich = Ich, der einzig mögliche zugleich identische und synthetische Satz, der eine ursprüngliche Duplicität in der Identität, ein Object, das von sich selbst Ursache und Wirkung, Producirendes und Product, Subject-Object ist, ausdrückt. Ich ist sowohl der Inhalt (das Object), als die Form des Satzes (die analytische Beziehung der Identität). Nur so entspringt aus dem ursprünglich Nichtobjectiven ein Objectives, öffnet und entwickelt sich die ganze Welt der Intellectualität.[1]

Man weiß nur, was durch den Satz Ich = Ich gegeben ist; und doch läuft dieses Wissen unendlich weniger, als das Wissen jeder andern Philosophie, auf Egoismus jeder Art hinaus. Dies Ich ist nicht der bloße Ausdruck der Individualität, sondern das absolute Ich, der ewige in keiner Zeit begriffene Act des Selbstbewußtseins, der allen Dingen das Dasein gibt. Der Anfang und das Ende dieser Philosophie ist also Freiheit, das absolut Indemonstrable, was sich nur durch sich selbst beweist. Die Urform des absoluten Ich ist reine Identität. Was sollte es heißen, etwas setzen, wenn alles Setzen, alles Dasein, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort sich ins Unendliche zerstreute, und nicht ein gemeinsamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas Anderes, sondern nur

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 26—28, 34—36, 38—52, 62, 55—59; Vom Ich als Princip der Philosophie, S. 5, 13 (S. 3, 8); Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1795), S. 21, 42—43, 57—58.

durch sich selbst, durch sein bloßes Sein absolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daseins im Centrum seiner Identität zu sammeln, und Alles, was gesetzt ist, im Kreise seiner Macht zusammenzuhalten. Das Ich ist also schlechthin Eines. Das Ich ist überall Ich; es füllt, wenn man so sagen darf, die ganze Unendlichkeit. Das letzte Ziel des endlichen Ich ist Erweiterung bis zur Identität mit dem unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseins, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Object, also auch kein Bewußtsein, und keine Einheit des Bewußtseins, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Zernichtung der Persönlichkeit vorgestellt werden. So liegt, was allen Geistern gemein ist, außerhalb der Sphäre der Individualität (es liegt im Unermeßlichen, Absoluten); was Geist von Geist scheidet, ist das negative, individualisirende Princip in jedem. [1]

2. Deduction des Idealismus. Der Mechanismus des Entstehens der objectiven Welt muß aus dem innern Princip der geistigen Thätigkeit vollständig dargelegt werden. Es wird wohl Niemand sein, der, wenn er sieht, wie die Welt mit allen ihren Bestimmungen, die Geschichte u. s. w., ohne irgend eine äußere Affection aus dem reinen Selbstbewußtsein sich entwickelt, noch eine von demselben unabhängige Welt nöthig finde. Wir betrachten in dieser Ableitung das Ich als völlig blinde Thätigkeit. Das Dasein dieser Gezwungenheit muß aus der Natur des Ich selbst erst deducirt werden; zudem setzt die Frage nach dem Grund jener Gezwungenheit eine ursprünglich freie Thätigkeit voraus, die mit jener gebundenen Eine ist. (Der Dualismus ist jetzt ein vollkommen immanenter geworden.) Die Freiheit ist das einzige Princip, auf welches Alles aufgetragen ist, und

[1] Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie, S. 37, Anm.; System des transscendentalen Idealismus, S. 59, 61—62; Vom Ich als Princip der Philosophie, S. 39—41, 51—52, 100 (S. 23—24, 29—30, 54—55); Von der Weltseele, S. 195.

wir erblicken in der objectiven Welt nichts außer uns Vorhandenes, sondern nur die innere Beschränktheit unserer eigenen freien Thätigkeit. Das Ich ist ursprünglich unendliche Thätigkeit, reines Produciren (der Inbegriff aller Realität); um, was Bedingung des Selbstbewußtseins ist, für sich selbst Object, Product zu werden, muß es sein Produciren begrenzen, und sich damit etwas entgegensetzen, das in der ursprünglichen Handlung des Selbstsetzens zugleich gesetzt ist. Das Ich kann als Ich unbegrenzt sein, nur insofern es begrenzt ist: und umgekehrt begrenzt, nur insofern es unbegrenzt ist. Dieser Widerspruch ist nur dadurch aufzulösen, daß das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. daß es sich anschaut als ein unendliches Werden. Die Schranke soll aufgehoben werden, damit das Werden ein unendliches: und zugleich nicht aufgehoben werden, damit es nie aufhöre, ein Werden zu sein. Dieser Widerspruch kann nur durch den Mittelbegriff einer unendlichen Erweiterung der Schranke (also ein stetes Sollen) aufgelöst werden. [1]

3. System der theoretischen Thätigkeiten. Zum Bewußtsein kommen und begrenzt sein, ist Eins und dasselbe. Die begrenzende (unbegrenzbare) Thätigkeit kommt nicht zum Bewußtsein: die begrenzte ist das blos Objective im Selbstbewußtsein; durch eine dritte, aus beiden zusammengesetzte, entsteht das Ich des Selbstbewußtseins. Die nach Außen gehende, ihrer Natur nach unendliche (reelle, begrenzbare) Thätigkeit ist das Objective im Ich: die auf das Ich zurückgehende (ideelle, subjective) ist nichts Anderes, als das Streben, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen. Das Ich des Selbstbewußtseins ist selbst dieser Streit entgegengesetzter Richtungen, der nicht in einer einzigen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden kann. Das philosophische Talent besteht darin, sich in der freien Wiederholung dieser Handlungen

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 63, 65—70, 72—74.

ihrer urſprünglichen Nothwendigkeit bewußt zu werden. Eine Unendlichkeit von Handlungen ganz zu durchſchauen, iſt Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe. Die Philoſophie kann alſo nur diejenigen Handlungen, die in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeins gleichſam Epoche machen, aufzählen und in ihrem Zuſammenhang miteinander aufſtellen. Die Philoſophie iſt alſo eine Geſchichte des Selbſtbewußtſeins, durch welche jene Eine urſprüngliche Syntheſis ſucceſſiv zuſammengeſetzt wird. [1]

a. Erſte Epoche von der urſprünglichen Empfindung bis zur productiven Anſchauung. [2]

α. Das Ich kann die reelle Thätigkeit nicht als identiſch anſchauen mit ſich, ohne zugleich das Negative in ihr, was ſie zu einer nichtideellen macht, als etwas ſich Fremdes zu finden. Inſofern iſt das Findende mit dem Gefundenen nicht mehr Eins. Das Findende iſt das ſchlechthin Unbegrenzbare und Unbegrenzte, das Gefundene das Begrenzte. Dies Selbſtanſchauen in der Begrenztheit heißt das Empfinden. Das Empfundene iſt doch wieder nur das Ich ſelbſt: das Ich findet allerdings etwas Entgegengeſetztes, aber doch nur in ſich ſelbſt, d. h. es findet in ſich aufgehobene Thätigkeit. Daß das Negative durch das Ich geſetzt ſei, können zwar wir, aber unſer Object, das Ich, kann es nicht ſehen, weil es nicht zugleich ſich Object werden und ſich anſchauen als ſich Object werdend kann; auf dieſer Unmöglichkeit beruht die Realität aller Empfindung. Daß die beſtimmte Begrenztheit nicht beſtimmt ſein kann durch die Begrenztheit überhaupt, und doch mit dieſer zugleich und durch Einen Act entſteht, macht, daß ſie das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philoſophie iſt. [3]

β. Das Ich ſchaut ſich ſelbſt als empfindend an. Im Empfinden wird überall nicht der Begriff einer Handlung, ſondern

---

[1] Syſtem des transſcendent. Idealismus, S. 80, 84—87, 89, 96—99.
[2] Ebendaſelbſt, S. 100.
[3] Ebendaſelbſt, S. 106, 108, 110—112, 118.

nur der eines Leidens gedacht. Damit das Ich Empfindendes und Empfundenes zugleich werde, muß der Act des Empfindens selbst wieder zum Object gemacht, und gezeigt werden, wie auch dieser ins Bewußtsein komme. Das Ich ist nicht Empfindendes, wenn nicht in ihm eine über die Grenze hinausgehende Thätigkeit ist; d. h. es soll das Entgegengesetzte thätig in sich aufnehmen. Dies ist nun nicht möglich, ohne daß die Grenze in die ideelle Thätigkeit fällt; die ganze theoretische Philosophie hat nur dieses Problem zu lösen, wie die Schranke ideell werde, oder wie auch die ideelle (anschauende) Thätigkeit begrenzt werde. Das Hinausgehen über die Grenze und das Begrenztwerden ist für das ideelle Ich Ein und dasselbe. Das Mittlere zwischen diesem Aufheben und Hervorbringen der Grenze ist das Bestimmen derselben. In dieser Handlung wird das Ich Empfindendes für sich selbst; es wird sich als activ (empfindend) zum Objecte. Die über die Grenze hinausgegangene, nun zum Object gewordene ideelle Thätigkeit verschwindet als solche aus dem Bewußtsein, und ist in das Ding-an-sich verwandelt, ihren dem Ich durch die Anschauung zurückgeworfenen Schatten, und insofern selbst ein Product des Ich; es ist hier etwas jenseits der Grenze, wodurch das Ich die Grenze sich erklärt. Was innerhalb der Grenze zurückbleibt, ist das rein Objective des Ich, das Ich-an-sich, die innerhalb der Grenze gehemmte Thätigkeit, welche ein ideelles Substrat bekommt; es bleiben zwei sich reell Entgegengesetzte, auf welchen die Bestimmtheit der Empfindung beruht, zurück. [1]

γ. Erst die productive Anschauung versetzt die ursprüngliche Grenze in die ideelle Thätigkeit, und ist der erste Schritt des Ich zur Intelligenz. Wie das Ich, um empfindend zu werden für sich selbst, über das ursprünglich Empfundene hin-

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 121—122, 124—126, 133—134, 127, 130, 137—141, 153.

ausstreben muß: so, um producirend für sich selbst, über jedes Product. Das zur Intelligenz erhobene Ich ist das Höhere, in welchem das Ding=an=sich außer dem Ich und dies nur objective oder reelle Ich, die an sich unvereinbar sind, zusammengefaßt werden. Kraft der ursprünglichen Identität seines Wesens kann das Ich diesen Gegensatz nicht anschauen, ohne in ihm wieder Identität hervorzubringen. Wie das Ding, so ist auch das Ich nur Thätigkeit. Das Dritte, was aus ihnen entsteht, kann nun weder Ich noch Ding=an=sich, sondern nur ein in der Mitte zwischen Beiden liegendes Product sein. Da die Thätigkeit des Ich, als ein Streben, das Unendliche zu erfüllen, an sich positiv und der Grund aller Positivität ist: so muß die Thätigkeit des Dings=an=sich nur als die absolut und ihrer Natur nach negative, als die einschränkende der ersten denkbar sein. Was uns auf dem gegenwärtigen Standpunkt als Thätigkeit des Dings=an=sich erscheint, ist nichts Anderes, als die ideelle, in das Ich zurückgehende Thätigkeit des Ich. Im Product müssen beide Thätigkeiten als entgegengesetzte vorkommen, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, ohne daß sie darum aufhörten, Thätigkeiten zu sein. Die Eine dieser Thätigkeiten würde, wenn sie uneingeschränkt wäre, das positiv Unendliche: die andere, unter gleicher Bedingung, das negativ Unendliche produciren; sie treffen mit der dritten synthetischen Beider in dem zusammen, was wir Materie nennen. (Eine solche Deduction der Materie nannte Schelling anderwärts, [1] mit einem Ausdrucke Kants, [2] eine transscendentale Erörterung ihres Begriffs.) Als fixirte ruhende Thätigkeiten, sind sie Kräfte: die Expansiv= oder Repulsiv=Kraft breitet sich, als positiv, ins Unendliche nach allen Richtungen aus; die hemmende, retardirende, oder Attractiv=Kraft, wirkt, als negativ, aller Richtung entgegen, ist also bestrebt, Expansion auf den bloßen

[1] Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 300.

[2] Kritik der reinen Vernunft, S. 30, 36.

Punkt zurückzubringen. Durch die Schwerkraft, die eigentlich productive und ſchöpferiſche, vermöge welcher jene beiden ſich ſchlechthin entgegengeſetzten Kräfte in Einem und demſelben identiſchen Subjecte geſetzt werden, wird erſt die Conſtruction der Materie vollendet; und nun kann ſie der Verſtand auffaſſen als ein Product, das, unabhängig von ihm, durch den Zuſammenſtoß entgegengeſetzter Kräfte wirklich geworden iſt.[1] Ungeachtet der ſchlagendſten Aehnlichkeit des Schelling'ſchen Idealismus mit dem der Wiſſenſchaftslehre in Vortrag, Inhalt und Methode (eine Aehnlichkeit, die bis zur Beibehaltung des unendlichen Progreſſes und einer letztlichen Unerklärbarkeit geht), wird das Spiel der Kräfte des Subjects, bei Fichte, doch bald, bei Schelling, in das objective, abſolute Ich, oder in die Subſtanz des Abſoluten hinübergeführt, und als der ſchöpferiſche Gedanke der Natur erkannt.

Auf dieſelbe Weiſe leitet Schelling unmittelbar aus den drei Grundkräften die drei Dimenſionen der Materie ab, und zwar erſtens die Linie oder Länge, und deren Function, den Magnetismus, wo die Kräfte noch in Einem und demſelben Punkt vereinigt ſind: Sobald beide Kräfte außer einander ſind, entſpringt, im zweiten Moment der Conſtruction der Materie, die Breite, welche durch die Elektricität repräſentirt wird, die nicht, wie der Magnetismus, blos in der Länge, ſondern in der Länge und Breite wirkt. So gewiß drittens die beiden jetzt völlig getrennten Kräfte urſprünglich Kräfte Eines und deſſelben Punkts ſind, ſo gewiß muß durch die Entzweiung ein Streben in beiden entſtehen, ſich wieder zu vereinigen und zu durchdringen; was dem Product die Undurchdringlichkeit und Dicke gibt in der vollendeten Conſtruction, die der chemiſche Proceß bezeichnet, welcher nach allen drei Dimenſionen zugleich wirkt. Der Galvanismus iſt nicht ein einzelner Proceß, ſondern der allgemeine Ausdruck

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 148, 154, 156, 159—160, 163—164, 167—172, 174—176; Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 314.

für alle ins Product übergehenden Processe. Unter allen verschiedenen Formen kehrt immer nur Eine und dieselbe Triplicität wieder. Die Transscendental-Philosophie ist nichts Anderes, als ein beständiges Potenziren des Ich; ihre ganze Methode besteht darin, das Ich von einer Stufe der Selbstanschauung zur andern bis dahin zu führen, wo es mit allen den Bestimmungen gesetzt wird, die im freien und bewußten Act des Selbstbewußtseins enthalten sind. Die drei Momente in der Construction der Materie entsprechen den drei Acten in der Intelligenz. So ist offenbar, daß alle Kräfte des Universums zuletzt auf vorstellende Kräfte zurückkommen; in diesem Sinne hat Hemsterhuis Recht, die Materie den geronnenen Geist zu nennen, — sie ist der erloschene Geist, und umgekehrt jener die Materie, nur im Werden erblickt. [1]

b. Zweite Epoche: Von der productiven Anschauung bis zur Reflexion. Wie kommt das Ich dazu, sich selbst als productiv anzuschauen? Durch das Eingreifen einer dritten Thätigkeit wird auch die Thätigkeit des Dings wieder zu einer Thätigkeit des Ich, welches eben dadurch selbst zur Intelligenz erhoben wird. Die beiden im Princip identischen Thätigkeiten sind unterschieden durch die zufällige Grenze des Ich und des Dings-an-sich. Die Anschauung, die über die Grenze hinausgeht, geht zugleich über das Ich selbst hinaus, und erscheint insofern als äußere Anschauung. Die einfache anschauende Thätigkeit bleibt innerhalb des Ich, und kann insofern innere Anschauung heißen. Alle Anschauung ist in ihrem Principe intellectuell: daher die objective Welt nur die unter Schranken erscheinende intellectuelle. Sollte das Ich sich selbst in der äußern Anschauung als anschauend (producirend) erkennen, so müßte es die äußere Anschauung beziehen auf die jetzt wieder hergestellte ideelle, die aber nun als innere erscheint. Das Resultat der Beziehung wäre auf der einen Seite das Angeschaute, das sinnliche

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 176—186, 190—191.

Object (losgetrennt von der Anschauung als Act): auf der andern, der innere Sinn. [1]

Soll das Ich die Grenze zwischen sich und dem Object anerkennen als zufällig, so muß es dieselbe anerkennen als bedingt durch Etwas, das ganz außer dem gegenwärtigen Moment liegt. Es fühlt sich also zurückgetrieben auf einen Moment, dessen es sich nicht bewußt werden, in den es nicht wirklich zurückkehren kann; das ist das Gefühl der Gegenwart. Das Ich kann das Object nicht sich entgegensetzen, ohne sich eingeschränkt und gleichsam contrahirt zu fühlen auf Einen Punkt. Dieses Gefühl ist kein anderes, als das Selbstgefühl, worin der innere Sinn, d. h. die mit Bewußtsein verbundene Empfindung, sich selbst zum Object wird; das Ich wird sich als reine Intensität, als Thätigkeit, die nur nach Einer Dimension sich expandiren kann, aber jetzt auf Einen Punkt zusammengezogen ist, zum Object. Das ist die Zeit: nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft; sondern das Ich selbst, in Thätigkeit gedacht. Die Anschauung, wodurch der äußere Sinn sich zum Object wird, ist der unendliche Raum, die reine Extensität, gleichsam das aufgelöste Ich. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit, die Zeit dagegen als den fließenden Raum definiren. [2]

Hierauf sucht Schelling, wie Fichte, die Kantischen Kategorien zu deduciren: Dasjenige am Object, was dem innern Sinn entspricht oder was nur eine Größe in der Zeit hat, wird als das schlechthin Zufällige oder Accidentelle erscheinen; dasjenige hingegen, was am Object dem äußern Sinn entspricht oder was eine Größe in dem Raume hat, wird als das Nothwendige oder als das Substantielle erscheinen. Raum und Zeit im Ich, Substanz und Accidenz im Object lassen sich nur für uns, die wir philosophiren, unterscheiden; jetzt sollen sie

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 193, 197, 201—202, 204—206.

[2] Ebendaselbst, S. 211—214, 216, 231.

dem Ich selbst unterscheidbar werden. Indem das Ich von der gegenwärtigen Production zu einer folgenden übergeht, und das zweite Produciren dem ersten entgegengesetzt ist, so wird es dem Ich unmittelbar durch die Entgegensetzung gegen das erste zum Object. Davon, daß das folgende Object mit dieser bestimmten Begrenztheit producirt wird, liegt der Grund im ersten Produciren. Mit einem Worte, nur das Accidentelle des zweiten Producirens kann durch das erste bestimmt sein. Das ist das Causalitätsverhältniß, die nothwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Object als Object anerkennen kann. Alle Kategorien sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objecte selbst entstehen. Wenn geurtheilt wird, A sei die Ursache von B, so heißt dies so viel: die Succession, die zwischen Beiden Statt findet, findet nicht nur in meinen Gedanken, sondern in den Objecten selbst Statt; ihr Grund liegt nicht in meinem freien und bewußten Denken, sondern in meinem bewußtlosen Produciren. Es ist aber kein Causalitätsverhältniß construirbar ohne Wechselwirkung; denn beide im Verhältniß stehenden Substanzen müssen zugleich, folglich durch einander gesetzt werden. Als Ursache ist jedes Object Substanz, als Wirkung Accidenz. Die beiden ersten Kategorien sind nur ideelle Factoren, und nur die dritte aus beiden das Reelle; erst durch die Kategorie der Wechselwirkung wird das Object für das Ich zugleich Substanz und Accidenz, Ursach und Wirkung. Durch das Verhältniß von Substanz und Accidenz ist nur Ein Object bestimmt: durch das Verhältniß von Ursach und Wirkung, eine Mehrheit von Objecten; durch die Wechselwirkung werden auch diese wieder zu Einem Objecte vereinigt. Und so geht diese Synthesis fort bis zur Idee der Natur, in welcher zuletzt alle Substanzen zu Einer verbunden werden, die nur mit sich selbst in Wechselwirkung ist. Die Organisation des Universums ist nichts Anderes, als eine Organisation der Intelligenz selbst, die durch alle ihre Producte hindurch immer nur

den abſoluten Gleichgewichtspunkt mit ſich ſelbſt ſucht, welcher Punkt aber in der Unendlichkeit liegt. [1]

Auch eine Ableitung der Individualität verſucht Schelling bei dieſer Gelegenheit zu geben: Jeder muß, um ſich ſelbſt zu erklären, erſt alle Individualität in ſich aufgehoben haben; denn dieſe eben iſt es, welche erklärt werden ſoll. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, ſo bleibt nichts zurück, als die abſolute Intelligenz. Bliebe die Intelligenz eins mit der abſoluten Syntheſis, ſo würde zwar ein Univerſum, d. h. eine allgemeine Wechſelwirkung der Subſtanzen, aber es würde keine Intelligenz ſein. Soll eine Intelligenz ſein, ſo muß ſie aus jener Syntheſis heraustreten können, um ſie mit Bewußtſein wieder zu erzeugen; aber dies iſt abermals unmöglich, ohne daß in jene erſte Beſchränktheit eine beſondere oder zweite kommt, welche nun nicht mehr darin beſtehen kann, daß die Intelligenz überhaupt ein Univerſum, ſondern daß ſie das Univerſum gerade von dieſem beſtimmten Punkte aus anſchaut. Nicht etwa, als ob die unendliche Intelligenz von der endlichen verſchieden, und etwa außer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre. In einer und derſelben urſprünglichen Handlung entſteht der Intelligenz zugleich das Univerſum, und der beſtimmte Punkt der Evolution, an welchen ihr empiriſches Bewußtſein geknüpft iſt. Daß, was jenſeits Deines Bewußtſeins liegt, Dir erſcheine als unabhängig von Dir, darin beſteht eben Deine beſondere Beſchränktheit; für die reine Vernunft gibt es keine ſolche, alſo auch keine Zeit: für ſie iſt Alles zugleich. [2]

Die Wechſelwirkung konnten wir bis jetzt nur als relative, nicht aber als abſolute Syntheſis oder als eine Anſchauung der ganzen Succeſſion der Vorſtellungen begreiflich machen. Es läßt ſich nun ſchlechterdings nicht denken, wie die ganze Succeſſion

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 218—223, 228—229, 232—233, 237.

[2] Ebendaſelbſt, S. 238—244.

zum Object werde, ohne ein Begrenztwerden dieser Succession. Hier sehen wir uns also auf eine dritte Begrenztheit getrieben, durch welche allein die Intelligenz aus ihrem Produciren heraustreten, und sich selbst als productiv anschauen kann. Nun kann aber die Intelligenz so wenig aufhören zu produciren, als Intelligenz zu sein. Also wird ihr jene Succession von Vorstellungen nicht begrenzt werden können, ohne innerhalb dieser Begrenztheit wieder unendlich zu sein; die Intelligenz muß die Succession anschauen als in sich selbst zurücklaufend. Ein solches Product ist das organische, welches unaufhörlich von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung ist. Ist die Intelligenz nur überhaupt organisch, wie sie es denn ist, so hat sie auch Alles, was für sie ein Aeußeres ist, von Innen heraus sich angebildet; und was ihr Universum ist, ist nur das gröbere und entferntere Organ des Selbstbewußtseins, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbarere Organ desselben ist. Die Intelligenz ist also ein unendliches Bestreben, sich zu organisiren; es wird daher auch eine Stufenfolge der Organisation nothwendig sein. Die Organisation ist nichts Anderes, als das verkleinerte und gleichsam zusammengezogene Bild des Universums. Je tiefer wir in der organischen Natur herabsteigen, desto enger wird die Welt, welche die Organisation in sich darstellt, desto kleiner der Theil des Universums, der in der Organisation sich zusammenzieht. Soll die Intelligenz sich selbst als thätig in der Succession Object werden, so muß sie dieselbe anschauen als unterhalten durch ein inneres Princip der Thätigkeit; ihr Object hat also ein inneres Princip der Bewegung in sich selbst, ein solches Object aber heißt lebendig. So besteht also die von uns sogenannte dritte Beschränktheit darin, daß die Intelligenz sich selbst erscheinen muß als organisches Individuum; die Intelligenz erkennt die vollkommenste Organisation als identisch mit sich selbst. Das Krankheitsgefühl entsteht durch nichts Anderes, als durch die partielle Aufhebung der Identität zwischen der

Intelligenz und ihrem Organismus; das Geſundheitsgefühl iſt dagegen das Gefühl des gänzlichen Verlorenſeins der Intelligenz im Organismus; der Tod iſt die abſolute Aufhebung jener Identität. Ich, als dieſes beſtimmte Individuum, war überhaupt nicht, ehe ich mich anſchaute als dieſes: noch werde ich daſſelbe ſein, ſo wie dieſe Anſchauung aufhört. Ein Zugleichſein aller Subſtanzen verwandelt alle in Eine, die nur in ewiger Wechſelwirkung mit ſich ſelbſt begriffen iſt; dies iſt die abſolute Organiſation. Die Organiſation iſt alſo die höhere Potenz der Kategorie der Wechſelwirkung. Der Grundcharakter der Organiſation iſt, daß ſie mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung, Producirendes und Product zugleich ſei. Empfindung, Materie und Organiſation ſind die drei Potenzen der Anſchauung. Die drei Kategorien des Organismus, Senſibilität, Irritabilität und Reproduction, entſprechen aber wieder den allgemeinen Naturkräften des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Proceſſes.[1] Das Schematiſiren, was wir ſpäter in Schellings Schule noch allgemeiner werden hervortreten ſehen, zeigt ſich ſchon hier ſehr deutlich.

c. Dritte Epoche: Von der Reflexion bis zum abſoluten Willensact. Als die erſte Bedingung der Reflexion erſcheint die Abſtraction. So lange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln Verſchiedenes iſt, iſt kein Bewußtſein deſſelben möglich; durch dieſe Abſtraction erſcheint das Producirende als ein Producirtes. Die Handlung, durch welche Begriff und Object (Anſchauung), die bis jetzt unzertrennlich vereinigt waren, zuerſt im Bewußtſein entgegengeſetzt werden, iſt das Urtheil. Ihre im Urtheil geſetzte Beziehung iſt nur durch Anſchauung möglich; eine ſolche Anſchauung iſt der Schematismus: das Schema die ſinnlich angeſchaute Regel der Hervorbringung eines empiriſchen Gegenſtandes. Da derſelbe Gegenſatz durch alle Kategorien hindurchgeht, und es Ein Typus iſt, der allen zu

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 250—253, 255—256, 258, 260—263 (266).

Grunde liegt: so ist auch nur Eine ursprüngliche Kategorie, die der Relation. Vor oder jenseits der Reflexion ist das Object gar nicht durch die mathematischen Kategorien bestimmt, sondern nur das Subject; das angeschaute Object ist nicht an sich Eines, sondern nur in Bezug auf das anschauende Subject. Daß die zwei Klassen mathematischer Kategorien den Kategorien der Relation untergeordnet sind, geht daraus hervor, daß die dritte immer die Synthesis der beiden ersten ist, Allheit und Limitation aber ohne allgemeine Wechselwirkung nicht zu denken sind.[1] So wird über den Kantischen Inhalt noch manche Reflexion beigebracht, die Ursprünglichkeit der Kategorien der Modalität ebenfalls geläugnet, ein transscendentales Schema von dem empirischen unterschieden, der ganze Mechanismus der Kategorien vollständig aus einander gelegt u. s. w.[2] Man sieht Schellingen aber dabei die Unbehaglichkeit an, in einem Gebiete zu versiren, wo er nur den Gedanken seiner Vorgänger folgen kann.

Erst dadurch, daß das Ich sich der transscendentalen Abstraction bewußt wird, kann es sich für sich selbst absolut über das Object erheben, und damit sich selbst als Intelligenz erkennen. Da nun aber diese Handlung der Abstraction, eben weil sie absolut ist, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar ist, so reißt hier die Kette der theoretischen Philosophie ab; und es bleibt nur die absolute Forderung übrig, es soll eine solche Handlung in der Intelligenz vorkommen. Die Intelligenz kann nun die transscendentale Abstraction fixiren, welches aber schon durch Freiheit, und zwar durch eine besondere Richtung der Freiheit geschieht. — Insofern das Ich Alles aus sich producirt, ist alles Wissen a priori; aber insofern wir uns dieses Producirens nicht bewußt sind, insofern ist Alles a posteriori. Es gibt also Begriffe a priori, ohne daß es angeborne Begriffe gäbe.

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 277—279, 281—282, 286, 292—294.

[2] Ebendaselbst, S. 295—296, 301—306.

Nicht Begriffe, ſondern unſere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus iſt das uns Angeborne. Da das Ich nicht ein von ſeinem Handeln verſchiedenes Subſtrat iſt, ſo ſind die Begriffe nicht der Intelligenz eingepflanzt, ſondern ſie ſind die Intelligenz ſelbſt. [1]

B. Die praktiſche Philoſophie. Die abſolute Abſtraction, d. h. der Anfang des Bewußtſeins, iſt nur erklärbar aus einem Selbſtbeſtimmen oder einem Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt, welches Wollen heißt. Der Willensact iſt alſo die vollkommene Auflöſung unſeres Problems, wie die Intelligenz ſich als anſchauend erkenne; denn hier wird das Ich als das Ganze, d. h. als Subject und Object zugleich, oder als Producirendes ſich zum Objecte. Das Ich iſt in der praktiſchen Philoſophie nicht mehr anſchauend, d. h. bewußtlos, ſondern mit Bewußtſein producirend, d. h. realiſirend. Wie aus dem urſprünglichen Act des Selbſtbewußtſeins eine ganze Natur ſich entwickelte, ebenſo wird aus dem zweiten oder dem der freien Selbſtbeſtimmung eine zweite Natur hervorgehen, welche abzuleiten der ganze Gegenſtand der folgenden Unterſuchung iſt. [2] Zum Behufe des freien Handelns und beſtimmten Wollens der Intelligenz, das „nur erklärbar aus dem beſtimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr," wird dann, ungefähr wie im Fichte'ſchen Naturrecht, die Mehrheit der Individuen deducirt. „Nur daß die Erklärung hier nicht weiter zu gehen ſich vermeſſe, etwa auf ein abſolutes Princip, was, gleichſam als der gemeinſchaftliche Focus der Intelligenzen, oder als Schöpfer und Einrichter derſelben (welches für uns völlig unverſtändliche Begriffe ſind), den Grund ihrer Uebereinſtimmung enthalte." [3]

1. Die Handlung, wodurch das Object dieſes beſtimmte wird, darf nicht abſolut identiſch ſein mit dem Object ſelbſt;

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 309, 311, 316—318.
[2] Ebendaſelbſt, S. 322—326, 328, 330.
[3] Ebendaſelbſt, S. 331—363 (335, 342).

denn sonst wäre die Handlung ein blindes Produciren. Das Vermittelnde, wie das Ich im Wollen den Uebergang von der Idee zum bestimmten Object nur im Gedanken macht, ist das Ideal. Durch die Entgegensetzung zwischen dem Ideal und dem Object entsteht dem Ich unmittelbar der Trieb, das Object, wie es ist, in das Object, wie es sein soll, zu verwandeln. Mein Handeln, indem ich ein Object bilde, muß zugleich ein Anschauen sein; woraus folgt, daß alles Handeln durch die Gesetze der Anschauung beständig eingeschränkt sein muß. Jener Trieb also, der in meinem Handeln Causalität hat, muß objectiv erscheinen als ein Naturtrieb, der auch ohne alle Freiheit wirken würde durch einen Zwang der Organisation (Schmerz).[1] Der kategorische Imperativ Kants oder das Fichte'sche Sollen der reinen Selbstbestimmung bleibt auch hier noch Inhalt des Sittengesetzes: Dieses Gesetz wendet sich ursprünglich nicht an mich, insofern ich diese bestimmte Intelligenz bin; es schlägt vielmehr Alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet sie völlig. Es wendet sich vielmehr an mich, als Intelligenz überhaupt, an das, was das rein Objective in mir, das Ewige unmittelbar zum Object hat. Das reine Selbstbestimmen kann nicht zum Bewußtsein kommen, ohne seine Entgegensetzung gegen das, was der Naturtrieb verlangt; und dieser Gegensatz gleich möglicher Handlungen ist die Willkür. Also ist die Willkür die Erscheinung des absoluten Willens, nicht das ursprüngliche Wollen selbst, sondern der zum Object gewordene absolute Freiheitsact, mit welchem alles Bewußtsein beginnt.[2] Das höchste Gut ist, nach Schelling, wie bei Kant, Einheit der Glückseligkeit, die der Naturtrieb will, und des formalen Sittengesetzes: der in der Außenwelt herrschende reine Wille.[3]

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 365, 367—368, 377, 385—386.

[2] Ebendaselbst, S. 390—391, 393—394.

[3] Ebendaselbst, S. 403—404.

2. Fichten folgend, faßt er die Rechtsverfassung nur als den Zwang eines unverbrüchlichen Gesetzes, wodurch es unmöglich gemacht werden muß, daß in der Wechselwirkung Aller die Freiheit des Individuums aufgehoben werde: Dieser Zwang kann nur gegen den eigennützigen Trieb gerichtet sein. Die Außenwelt müßte gleichsam so organisirt werden, daß sie diesen Trieb, indem er über seine Grenze schreitet, gegen sich selbst zu handeln zwingt, wodurch das Handelnde in sich selbst entzweit ist; denn als Vernunftwesen, nicht aber als Naturwesen, kann es das dem Triebe Entgegengesetzte wollen. Die objective Welt an und für sich kann den Grund eines solchen Widerspruchs nicht in sich enthalten. Es muß eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes als in der sichtbaren Natur, zum Behufe der Freiheit, herrscht, in welchem auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb unerbittlich erfolgen muß: das Rechtsgesetz, ein Mechanismus, der nur durch Freiheit errichtet werden kann, und zu welchem die Natur nichts thut. [1] Als Garantie des Rechts verlangt Schelling die Trennung der drei Staatsgewalten, die Föderation aller Staaten, einen allgemeinen Völkerareopag, wie in Kants ewigem Frieden: Zu diesem Ende muß in jenem Spiel der Freiheit, dessen ganzer Verlauf die Geschichte ist, wiederum eine blinde Nothwendigkeit herrschen, welche zu der Freiheit objektiv das hinzubringt, was durch sie allein nie möglich gewesen wäre. [2]

3. Im bloßen Begriffe der Geschichte liegt der Begriff einer Nothwendigkeit, welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen ist. Diese Nothwendigkeit der Geschichte liegt darin, daß die Vernunftwesen das Ideal einer universellen rechtlichen Verfassung vor sich haben, welches nie durch das Individuum,

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 404—406.

[2] Ebendaselbst, S. 410—412.

ſondern allein durch die ganze Gattung ausgeführt werden kann. Die Philoſophie der Geſchichte iſt für die praktiſche Philoſophie eben das, was die Natur für die theoretiſche iſt. Die endliche Erreichung jenes Ziels, auf das alle meine Handlungen, als auf ihren letzten Zweck, gehen ſollen, iſt nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menſchen. Daß Freiheit und Nothwendigkeit in der Geſchichte verbunden ſein ſoll, heißt: der bewußten frei beſtimmenden Thätigkeit ſoll eine bewußtloſe entgegenſtehen, durch welche, der uneingeſchränkteſten Aeußerung der Freiheit unerachtet, etwas ganz unwillkürlich, und vielleicht ſelbſt wider den Willen des Handelnden, entſteht, was er ſelbſt durch ſein Wollen nie hätte realiſiren können; was bald Schickſal, bald Vorſehung genannt wird, ohne daß bei dem Einen oder dem Andern etwas Deutliches gedacht würde. Dieſe Nothwendigkeit ſelbſt aber kann nur gedacht werden durch eine abſolute Syntheſis aller Handlungen, aus welcher die ganze Geſchichte ſich entwickelt, und welche in das Abſolute geſetzt werden muß, was das Anſchauende und ewig und allgemein Objective in allem freien Handeln iſt. Wie kann mit dieſer Geſetzmäßigkeit die Geſetzloſigkeit, d. h. die Freiheit, coexiſtiren? Die abſolute Identität, dieſes ewig Unbewußte, was, gleichſam die ewige Sonne im Reich der Geiſter, durch ſein eigenes ungetrübtes Licht ſich verbirgt, und, obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen ſeine Identitat aufdrückt, iſt zugleich daſſelbe für alle Intelligenzen, die unſichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen ſind, und das ewig Vermittelnde des ſich ſelbſt beſtimmenden Subjectiven in uns und des Objectiven oder Anſchauenden, zugleich der Grund der Geſetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Geſetzmäßigkeit des Objectiven.[1] Hier iſt Schelling einerſeits noch ſo ſehr in Kantiſch-Jacobi'ſchen

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 413, 415, 420, 417, 422, 427, 424, 431—432, 434.

Formen ſtecken geblieben, daß er ſagt: jenes abſolut Identiſche könne nie Object des Wiſſens, ſondern nur des ewigen Vorausſetzens im Handeln, d. h. des Glaubens in der Religion ſein.[1] Und doch iſt mit dieſer mangelhaften Form zugleich der abſolute Inhalt der ſpeculativen Wahrheit verflochten, durch welchen Schelling weit über alle Glaubens- und Reflexions-Philoſophie hinausragt.

Es iſt Ein Geiſt, der in Allen dichtet, und nicht unabhängig von uns iſt, ſondern ſich nur ſucceſſiv durch das Spiel unſerer Freiheit ſelbſt offenbart und enthüllt, und ohne dieſe Freiheit auch ſelbſt nicht wäre. Die Geſchichte als Ganzes iſt alſo eine allmälig ſich enthüllende Offenbarung des Abſoluten, ein fortgehender Beweis vom Daſein Gottes. (Die Geſchichte als die totale Entwickelung des Lebens der göttlichen Vernunft aufgefaßt zu haben, ohne das Menſchliche daran aufzugeben, das iſt der Fortſchritt Schellings gegen die frühern Begriffsbeſtimmungen der Geſchichte.) Wir können drei Perioden dieſer Offenbarung annehmen. Die erſte iſt die, in welcher das Herrſchende nur noch als Schickſal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichſte zerſtört: der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Untergang der edelſten Menſchheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunſch iſt. Die zweite Periode der Geſchichte iſt die, in welcher dies Schickſal als Natur ſich offenbart, und das dunkle Geſetz in offenes Naturgeſetz verwandelt erſcheint, das die Freiheit und die ungezügeltſte Willkür zwingt, einem Naturplan zu dienen, und ſo allmälig wenigſtens eine mechaniſche Geſetzmäßigkeit in der Geſchichte herbeiführt. Dieſe Periode ſcheint von der Ausbreitung der großen römiſchen Republik zu beginnen. Die Völker, durch Eroberungs- und Unterjochungsſucht in wechſelſeitige Berührung

---

[1] Syſtem des transſcendentalen Idealismus, S. 434—435.

gebracht, wurden gezwungen, bewußtlos und selbst wider ihren Willen, einem Naturplan zu dienen, der in seiner vollständigen Entwickelung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muß. Die dritte Periode wird die sein, wo das, was in den frühern als Schicksal und als Natur erschien, sich als Vorsehung entwickeln, und offenbar werden wird, daß diese auch schon am Anfang in den Werken jener sich auf unvollkommene Weise offenbarte. Wann diese Periode beginnen werde, wissen wir nicht zu sagen. Aber wenn diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein [1] Vorher ist er nämlich, nach Schelling, nur ein im Werden Begriffenes. Schiller, der, an der Kantischen Grundlage, wie er selbst gesteht, [2] haftend, sich zugleich einen Ausweg aus ihren Abstractionen zu bahnen bemüht war, sagte schon 1786 in den „Philosophischen Briefen," die durch die Qual der Verzweifelung hindurch nach theosophischer Vereinigung mit Gott ringen: Die Anziehung der Geister, ins Unendliche vervielfältigt und fortgesetzt, müßte endlich zu Aufhebung jener Trennung führen, oder Gott hervorbringen. [3]

Wenn alle bewußte Thätigkeit zweckmäßig ist, so kann jenes Zusammentreffen der bewußten und bewußtlosen Thätigkeit nur in einem solchen Product sich nachweisen lassen, das zweckmäßig ist, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu sein. Ein solches Product muß die Natur sein; und dies eben ist das Princip aller Teleologie, in welcher allein die Auflösung des gegebenen Problems gesucht werden kann. Das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie, obgleich selbst nichts als blinder Mechanismus, doch zweckmäßig ist. [4] Diese Kantische Bestimmung der teleologischen Urtheilskraft dient Schellingen nur dazu, den Uebergang aus der Geschichte in die Kunst zu machen: Es

---

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 437—441.
[2] Schillers sämmtliche Werke, Bd. VIII., Abth. I., S. 236.
[3] Ebendaselbst, Bd. IV., S. 438.
[4] System des transscendentalen Idealismus, S. 444, 446.

muß also in der Intelligenz selbst eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in Einer und derselben Erscheinung das Ich für sich selbst bewußt und bewußtlos zugleich ist; und erst durch eine solche Anschauung bringen wir die Intelligenz gleichsam ganz aus sich selbst heraus, erst durch eine solche ist also auch das ganze Problem der Transscendental-Philosophie (die Uebereinstimmung des Subjectiven und Objectiven zu erklären) gelöst. Diese Anschauung kann keine andere, als die Kunstanschauung sein.[1]

C. Philosophie der Kunst. Das Product jener Anschauung wird einerseits an das Naturproduct, andererseits an das Freiheitsproduct grenzen, und die Charaktere Beider in sich vereinigen müssen. Die Natur im Organischen fängt bewußtlos an, und endet bewußt; die Production ist nicht zweckmäßig, wohl aber das Product. Das Ich in der Thätigkeit, von welcher hier die Rede ist, muß mit Bewußtsein (subjectiv) anfangen, und im Bewußtsein oder objectiv enden; das Ich ist bewußt der Production nach, bewußtlos in Ansehung des Products. In dem absoluten Zusammentreffen der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit ist aller Streit aufgehoben; die Intelligenz wird also im Kunstproduct in einer vollkommenen Selbstanschauung enden. Das Gefühl, was diese Anschauung begleitet, wird das Gefühl einer unendlichen Befriedigung sein; alle Widersprüche sind aufgehoben, alle Räthsel gelöst. Das Unbekannte, was die objective und die bewußte Thätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts Anderes, als jenes Absolute, unveränderlich Identische, auf welches alles Dasein aufgetragen ist. In den Künstlern hat es seine Hülle, mit der es sich in Andern umgibt, abgelegt, und treibt jene unwillkürlich zur Vollbringung ihrer Werke. So ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das uns von der absoluten Realität

[1] System des transscendentalen Idealismus, S. 450—451.

jenes Höchſten überzeugen muß, welches nie ſelbſt objectiv wird, aber Urſache alles Objectiven iſt.[1]

Gegen dieſen höchſten Standpunkt wird die Wiſſenſchaft dann ſo ſehr zurückgeſetzt, daß in ihr ſogar das Genie geläugnet wird, weil die Seite der bewußtloſen Thätigkeit zurücktritt: Die Kunſt iſt das Vorbild der Wiſſenſchaft; und was die Kunſt iſt, ſoll die Wiſſenſchaft erſt hinkommen. Die ganze Philoſophie geht aus und muß ausgehen von einem Principe, das, als das abſolut Identiſche, ſchlechthin nichtobjectiv iſt. Daß es durch Begriffe ebenſowenig aufgefaßt, als dargeſtellt werden könne, bedarf keines Beweiſes. Es bleibt alſo nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anſchauung dargeſtellt werde, welche aber wiederum ſelbſt unbegreiflich, und, da ihr Object etwas ſchlechthin Nichtobjectives ſein ſoll, ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend zu ſein ſcheint. Wenn es denn nun aber doch eine ſolche Anſchauung gäbe, welche das abſolut Identiſche, an ſich weder Sub- noch Objective zum Object hat, und wenn man ſich wegen dieſer Anſchauung, welche nur eine intellectuelle ſein kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe, wodurch kann denn nun auch dieſe Anſchauung wieder objectiv, d. h. wie kann es außer Zweifel geſetzt werden, daß ſie nicht auf einer blos ſubjectiven Täuſchung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, und von allen Menſchen anerkannte Objectivität jener Anſchauung gibt? Dieſe allgemein anerkannte und auf keine Weiſe hinwegzuläugnende Objectivität der intellectuellen Anſchauung iſt die Kunſt ſelbſt. Denn die äſthetiſche Anſchauung eben iſt die objectiv gewordene intellectuelle. Die Kunſt iſt alſo das einzige wahre und ewige allgemeine Organon zugleich und Document der Philoſophie. Die Kunſt iſt eben deswegen dem Philoſophen das Höchſte, weil ſie ihm das Allerheiligſte gleichſam öffnet, wo in ewiger und urſprünglicher Vereinigung gleichſam in Einer Flamme brennt, was in der

[1] Syſtem des transſcend. Idealismus, S. 452—453, 456—460, 463.

Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß. Es läßt sich daraus auch einsehen, daß und warum Philosophie als Philosophie nie allgemeingültig werden kann. Das Eine, welchem die absolute Objectivität gegeben ist, ist die Kunst, durch welche die mit Bewußtsein productive Natur sich in sich selbst schließt und vollendet.[1]

Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dieses ist der Fall mit unserem Systeme. Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellectuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjectiven völlig herausgebracht, und ganz objectiv geworden ist: dergestalt, daß wir unser Object, das Ich selbst, allmälig bis auf den Punkt geführt, auf welchem wir selbst standen, als wir anfingen zu philosophiren. Wie die Philosophie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, so werden mit ihr alle Wissenschaften, nach ihrer Vollendung, als ebenso viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie, als eine neue Mythologie des ganzen Geschlechts (— eine Weltpoesie, wie auch Novalis sie bezweckte —), zurückfließen. Die Auflösung dieses Problems ist allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weitern Verlauf der Geschichte zu erwarten.[2] Hier zeigt sich am deutlichsten das Mangelhafte des Schelling'schen Standpunkts, der, die wissenschaftliche Entwickelung des Denkens herabsetzend, und alle dessen Vermittelungen, wie Jacobi, verschmähend, an den unmittelbaren Genuß und Anschauen des Absoluten in der Kunst gehen wollte. Wer eine solche Anschauung wie die beschriebene Erkenntniß der Indifferenz des absolut Idealen mit dem absolut Realen nun

---

[1] System des transscend. Idealismus, S. 468—472, 475, 479, 486.

[2] Ebendaselbst, S. 476—478.

einmal nicht habe, und außer jenem noch ein anderes Absolutes denke oder verlange, dem sei, nach Schelling,[1] zu keinem Wissen um dasselbe zu verhelfen, — er also eigentlich von Geburt unfähig, philosophische Gedanken zu haben. Es kommt aber darauf an, dies Princip zu beweisen. Schelling sah dies dann auch selber ein, und nachdem er sich von der Fichte'schen Methode losgemacht, suchte er nun, dem Spinoza folgend, in der mathematischen, der er die größte Evidenz der Beweise zuschrieb,[2] einen Scheinbeweis zu erzeugen. Dies ist die Aufgabe der nächsten Schrift, die aber, indem sie das absolute Princip, als eine willkürliche Definition, an die Spitze stellte, ebensosehr die Natur des philosophischen Beweises verkennt, nach welchem der Inhalt ein sich mit sich selbst vermittelnder und durch sich selbst rechtfertigender werden soll.

III. In der „Zeitschrift für speculative Physik" will Schelling das absolute Identitätssystem nicht mehr von einem einseitigen Standpunkte aus entwickeln, sondern an und für sich selbst aufstellen: „Nachdem ich seit mehreren Jahren die Eine und selbe Philosophie, welche ich für die wahre erkenne, von zwei ganz verschiedenen Seiten, als Natur- und als Transscendental-Philosophie, darzustellen versucht habe, sehe ich mich nun durch die gegenwärtige Lage der Wissenschaft getrieben, früher, als ich selbst wollte, das System selbst, welches jenen verschiedenen Darstellungen bei mir zu Grunde gelegen, öffentlich aufzustellen, und was ich bis jetzt blos für mich besaß und vielleicht mit einigen Wenigen theilte, zur Bekanntschaft Aller zu bringen, welche sich für diesen Gegenstand interessiren." Er protestirt also zwar gegen jede Aenderung, und behauptet, daß er sich in jenen frühern Darstellungen an diesem Systeme beständig orientirt habe, welches er wirklich für die alleinige Philosophie

---

[1] Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 71.

[2] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., Heft 2: Vorerinnerung, S. XII—XIII.

zu halten, die Keckheit habe.[1] Es iſt aber offenbar, daß da auch dieſe Darſtellung, wie die folgenden, ein Bruchſtück geblieben iſt, er ſelbſt zur heutigen Stunde noch nicht die Totalität beſitzt, die er vor über dreißig Jahren ſchon aufzubauen vergebens ſich bemühte.

A. Ich nenne Vernunft die abſolute Vernunft, oder die Vernunft, inſofern ſie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird. Das Denken der Vernunft iſt Jedem anzumuthen; um ſie als abſolut zu denken, um alſo auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom Denkenden abſtrahirt werden. Dem, welcher dieſe Abſtraction macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjectives zu ſein, wie ſie von den Meiſten vorgeſtellt wird; ja ſie kann ſelbſt nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden, da ein Objectives oder Gedachtes nur im Gegenſatz gegen ein Denkendes möglich wird. Sie wird alſo durch jene Abſtraction zum wahren Anſich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjectiven und Objectiven fällt. Der Standpunkt der Philoſophie iſt der Standpunkt der Vernunft; ihre Erkenntniß iſt eine Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich, d. h. wie ſie in der Vernunft, ſind. Es iſt die Natur der Philoſophie, alles Nacheinander und Außereinander, überhaupt allen Unterſchied, welchen die Einbildungskraft in das Denken einmiſcht, völlig aufzuheben, und in den Dingen nur das zu ſehen, wodurch ſie die abſolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, inſofern ſie Gegenſtände für die blos an den Geſetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion ſind. Außer der Vernunft iſt nichts, und in ihr iſt Alles. Denn wäre etwas außer ihr, ſo verhielte ſie ſich dazu, wie Subjectives zu Objectivem, wenn ſie deſſen bewußt iſt, und wenn nicht, wie Objectives zu Objectivem; Beides wäre aber wider die Vorausſetzung.[2] Wenn dieſer Beweis nun auch ganz

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., Heft 2: Vorerinnerung, S. XIII, III—IV.

[2] Ebendaſelbſt: S. 1—3.

ſtreng iſt, wie beweiſt, was doch die Hauptſache wäre, Schelling die vorausgeſetzte Definition, aus welcher er floß?

1. Die Vernunft iſt das Abſolute. Alle Einwendungen gegen dieſen Satz können nur daher rühren, daß man die Dinge nicht ſo, wie ſie in der Vernunft ſind, ſondern ſo, wie ſie erſcheinen, zu ſehen gewohnt iſt. Alles, was iſt, iſt der Vernunft, dem Weſen nach, gleich, und mit ihr Eines. Nicht die Vernunft ſetzt etwas außer ſich, ſondern nur der falſche Vernunft-Gebrauch, welcher mit dem Unvermögen verknüpft iſt, das Subjective in ſich ſelbſt zu vergeſſen. Die Vernunft iſt ſchlechthin Eine und ſich ſelbſt gleich. Das höchſte Geſetz für das Sein der Vernunft, und, da außer der Vernunft nichts iſt, für alles Sein, iſt das Geſetz der Identität. Die abſolute Identität iſt ſchlechthin; und es gehört zu ihrem Weſen, zu ſein. Die Vernunft iſt eins mit der abſoluten Identität; das Sein der Vernunft iſt daher ebenſo unbedingt, als das der abſoluten Identität. Die abſolute Identität iſt ſchlechthin unendlich; ſie kann als Identität nie aufgehoben werden. Alles, was iſt, iſt die abſolute Identität ſelbſt, d. h. an ſich Eines. Nichts iſt, dem Sein an ſich nach, entſtanden; nichts iſt, an ſich betrachtet, endlich. Die abſolute Identität iſt nicht aus ſich ſelbſt herausgetreten. [1]

2. Die einzige unbedingte Erkenntniß iſt die der abſoluten Identität; das Sein der abſoluten Identität iſt eine ewige Wahrheit. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form des Satzes A = A. Was zugleich mit dieſer Form geſetzt iſt, iſt auch unmittelbar mit dem Sein der abſoluten Identität ſelbſt geſetzt; es gehört aber nicht zu ihrem Weſen, ſondern nur zu der Form oder Art ihres Seins. Es gibt eine urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität; und dieſe iſt unmittelbar mit dem Satze A = A geſetzt. Aber dieſe Erkenntniß folgt nicht unmittelbar aus ihrem Weſen; denn aus demſelben folgt

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 3—4, 6—9.

nur, daß ſie iſt. Sie muß alſo unmittelbar aus ihrem Sein folgen, mithin zur Form ihres Seins gehören. Alles, was iſt, iſt dem Weſen nach, inſofern dieſes an ſich und abſolut betrachtet wird, die abſolute Identität ſelbſt, der Form des Seins nach aber ein Erkennen der abſoluten Identität. [1] Hieran beſonders knüpfte die Umbildung der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre an.

3. Da Sein und Erkennen, Form und Weſen wieder identiſch ſind, ſo ſagt Schelling: Die abſolute Identität iſt nur unter der Form einer Identität der Identität. Die urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität iſt alſo zugleich ihr Sein der Form nach, und umgekehrt jedes Sein der Form nach auch ein Erkennen (nicht ein Erkanntwerden) der abſoluten Identität. Es gibt kein urſprünglich Erkanntes; ſondern das Erkennen iſt das urſprüngliche Sein ſelbſt, ſeiner Form nach betrachtet. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit ſich ſelbſt. Das Geſammte, was iſt, iſt an ſich, oder ſeinem Weſen nach, die abſolute Identität ſelbſt: der Form ſeines Seins nach, das Selbſterkennen der abſoluten Identität in ihrer Identität, welches unendlich iſt. [2]

B. Auch hier iſt alſo, wie in den früheren Darſtellungen, eine urſprüngliche Duplicität ſogleich in und mit der urſprünglichen Identität geſetzt, nicht erſt aus derſelben abgeleitet.

1. Die abſolute Identität kann nicht unendlich ſich ſelbſt erkennen, ohne ſich als Subject und Object unendlich zu ſetzen; es iſt dieſelbe und gleich abſolute Identität, welche der Form des Seins, obſchon nicht dem Weſen nach, als Subject und als Object geſetzt iſt. Es findet alſo zwiſchen Subject und Object kein Gegenſatz an ſich Statt: noch iſt zwiſchen ihnen eine andere, als quantitative Differenz möglich. Es iſt keine qualitative Differenz Beider denkbar, da keine Unterſcheidung Beider

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 5—6, 9, 11.

[2] Ebendaſelbſt, S. 10, 12.

in Anſehung des Seins ſelbſt, ſondern nur in Anſehung der Größe des Seins Statt findet: ſo nämlich, daß zwar das Eine und gleiche Identiſche, aber mit einem Uebergewicht der Subjectivität oder Objectivität, geſetzt werde (A = B). Die Form der Subject-Objectivität iſt nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz Beider geſetzt iſt. In Bezug auf die abſolute Identität iſt keine quantitative Differenz denkbar; die quantitative Differenz iſt nur außerhalb der abſoluten Identität, möglich. [1]

2. Die abſolute Identität iſt abſolute Totalität, die ich Univerſum nenne. Was außerhalb der abſoluten Totalität iſt, nenne ich in dieſer Rückſicht ein einzelnes Sein oder Ding. Es gibt kein einzelnes Sein oder einzelnes Ding an ſich. Es iſt auch nichts an ſich außerhalb der Totalität; und wenn etwas außerhalb der Totalität erblickt wird, ſo geſchieht es nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die Reflexion ausgeübt wird, und die Quelle aller Irrthümer iſt. Die quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität iſt nur in Anſehung des einzelnen Seins denkbar. Die abſolute Identität iſt quantitative Indifferenz der Subjectivität und Objectivität, und iſt nur unter dieſer Form. Könnten wir Alles, was iſt, in der Totalität erblicken, ſo würden wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität gewahr, ſo ſehr auch in Anſehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die Eine oder die andere Seite fallen mag. Die in der Erſcheinung entgegengeſetzten Potenzen heben ſich urſprünglich in der reinen ungetrübten Identität gegen einander auf. Die Kraft, die ſich in der Maſſe der Natur ergießt, iſt, dem Weſen nach, dieſelbe mit der, welche ſich in der geiſtigen Welt darſtellt, nur daß ſie dort mit dem Uebergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen zu kämpfen hat; aber auch dieſer Gegenſatz erſcheint als

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 13—16.

Gegenſatz nur dem, welcher ſich außer der Indifferenz befindet und die abſolute Identität nicht ſelbſt als das Urſprüngliche erblickt. Die abſolute Identität iſt nicht Urſache des Univerſum, ſondern das Univerſum ſelbſt; es iſt gleich ewig mit ihr ſelbſt. Die abſolute Identität iſt, dem Weſen nach, in jedem Theil des Univerſum dieſelbe; ihr Weſen iſt untheilbar.[1]

3. Nichts Einzelnes hat den Grund ſeines Daſeins in ſich ſelbſt; jedes einzelne Sein iſt beſtimmt durch ein anderes einzelnes Sein. Die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven iſt der Grund aller Endlichkeit, und umgekehrt quantitative Indifferenz Beider iſt Unendlichkeit. Jedes einzelne Sein iſt als ſolches eine beſtimmte Form des Seins der abſoluten Identität, nicht aber ihr Sein ſelbſt, welches nur in der Totalität iſt. Die abſolute Identität iſt im Einzelnen unter derſelben Form, unter welcher ſie im Ganzen iſt; denn ſie iſt nur unter Einer Form. Sie iſt in jedem Einzelnen ganz. Alles Einzelne iſt alſo zwar nicht abſolut, aber in ſeiner Art unendlich; denn es drückt das Sein der abſoluten Identität für ſeine Potenz unter derſelben Form aus, wie das Unendliche. Jedes Einzelne iſt in Bezug auf ſich ſelbſt eine Totalität.[2]

C. Jede beſtimmte Potenz bezeichnet eine beſtimmte quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form aller Potenzen. Alle Potenzen ſind abſolut gleichzeitig; jede iſt eine relative Totalität. Natur iſt die abſolute Identität überhaupt, inſofern ſie als das objective Subject-Object actu exiſtirt.[3]

1. Die erſte relative Totalität iſt die Materie, das primum existens, alſo das erſte Vorausgeſetzte: aber ſie iſt nicht an ſich als dieſe, ſondern nur inſofern ſie zum Sein der abſoluten Identität gehört und die abſolute Identität für ihre Potenz ausdrückt.

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 16—21.
[2] Ebendaſelbſt, S. 22—25.
[3] Ebendaſelbſt, S. 26, 32, 47.

Die Kraft, durch welche die Attractiv- und Expansiv-Kraft als seiend und als immanenter Grund der Realität der Materie gesetzt werden, ist Schwerkraft; sie ist unmittelbar durch die absolute Identität gesetzt und muß als die absolute Identität gedacht werden, nicht insofern diese selbst in der Wirklichkeit ist, sondern insofern sie der Grund ihres eigenen Seins ist. Alle Materie ist ursprünglich flüssig. Das subjective, erkennende Princip geht in die Materie selbst mit ein, oder wird in ihr reell. In der Materie ist Attractiv- und Expansiv-Kraft mit (in Ansehung des Ganzen) überwiegender Objectivität gesetzt. Beide Kräfte sind überhaupt nur mit quantitativer Differenz gesetzt. Es kann also in der Wirklichkeit nichts Einzelnes sein, worin beide in vollkommenem Gleichgewicht, und nicht mit dem relativen Uebergewicht der einen oder der andern gesetzt wären; dieses Gleichgewicht wird, auch in Ansehung dieser Potenz, nur im Ganzen des materiellen Universum existiren können. In der Materie sind, wenn nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach, alle Potenzen enthalten. Die Materie ist das allgemeine Samenkorn des Universum, worin Alles verhüllt ist, was in den spätern Entwickelungen sich entfaltet. [1]

Die Expansiv-Kraft für sich allein ist, eben weil sie nach allen Richtungen wirket, richtungslos; nur beide Kräfte, in Einem Punkt vereinigt gedacht, geben die Linie, welche die erste Synthesis des Punkts mit dem unendlichen Raum vorstellt. Die Form dieser Linie ist das Bedingende der Cohäsion, d. h. die zwischen je zwei Punkten dieser Linie befindliche Kraft, welche ihrer Entfernung von einander widersteht, da in jedem Punkt Attractiv- und Expansiv-Kraft in relativer Identität sind. Die Schwerkraft ist durch die Cohäsion als seiend gesetzt. Cohäsion activ gedacht ist Magnetismus; er ist das Maximum der

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 35—38, 40—41, 46; Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 315.

Cohäſion. Die Form jener Linie iſt die des Magnetismus; die Länge kann alſo auch in der Natur nur unter der Form des Magnetismus exiſtiren. Daher hat er, nach einem Göthe'ſchen Verſuche, auf einen Körper, deſſen Dimenſionen nicht entſchieden ſind, z. B. einen Cubus, keine Gewalt. Die beiden Pole des Magnets repräſentiren uns die beiden urſprünglichen Kräfte, welche hier zwar bereits anfangen ſich zu fliehen, doch aber noch in Einem und demſelben Individuum vereinigt bleiben; der gemeinſchaftliche Grenzpunkt beider Kräfte iſt der Indifferenzpunkt. Die Materie im Ganzen iſt als ein unendlicher Magnet anzuſehen; in jeder Materie iſt alle andere, wenn nicht actu, doch potentialiter enthalten. Der Magnetismus iſt Bedingendes der Geſtaltung. Der empiriſche Magnet iſt das Eiſen; alle Körper ſind potentialiter im Eiſen enthalten, und bloße Metamorphoſen deſſelben. Aller Unterſchied zwiſchen Körpern iſt nur durch die Stelle gemacht, welche ſie in dem Totalmagnet einnehmen. In dem Totalmagnet muß der empiriſche Magnet als Indifferenzpunkt betrachtet werden. Das materielle Univerſum, insbeſondere unſer Planetenſyſtem, iſt durch einen urſprünglichen Cohäſionsproceß gebildet; und letzteres iſt im Ganzen auf gleiche Weiſe ein Magnet, wie es die Erde im Einzelnen iſt: die Reihe der irdiſchen Körper iſt gleich der Reihe der himmliſchen.[1] Dieſe ſuchte dann Schubert, jene Steffens näher zu beſtimmen. Ueberhaupt aber ſind dieſe Sätze Schellings, wie er es ſelbſt zu erkennen gibt, durch Steffens' geognoſtiſche Beſtrebungen hervorgerufen worden.

2. Die zweite Potenz iſt das Licht (A^2), ein inneres — wie die Schwere ein äußeres — Anſchauen der Natur. Identität mit dem Licht iſt Durchſichtigkeit. Die Wärme gehört nicht zum Weſen, ſondern iſt ein bloßer modus existendi des Lichts. Im Licht iſt die abſolute Identität ſelbſt, und geht

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. I., H. 1, S. 110, 112, 123—124, 115, 111; Bd. II., H. 2, S. 49—53 (59), 64—66.

in der Wirklichkeit auf. Die Schwerkraft ist zwar dem Wesen nach die absolute Identität, aber nicht als seiend, da sie in jener vielmehr Grund ihres Seins ist. Die Schwerkraft flüchtet sich in die ewige Nacht; und die absolute Identität selbst löst das Siegel nicht völlig, unter dem sie beschlossen liegt, obgleich sie gezwungen ist, als das Eine Identische hervor und gleichsam ans Licht zu treten. Da das Licht die absolute Identität selbst ist, so ist dasselbe nothwendig auch seinem Wesen nach identisch. Lasset uns den Göttern danken, daß sie uns von dem Newtonischen spectrum (ja wohl Farbengespenst) eines zusammengesetzten Lichts durch denselben Genius befreiet haben, dem wir so viel Anderes verdanken.[1] Später nennt er die Newtonische Lehre vom Licht sogar eine ins Unendliche mit sich selbst verdoppelte und vervielfachte Absurdität,[2] auch ein ganzes Gebäude von Fehlschlüssen.[3] In einer frühern Schrift aber war Schelling noch schwankend, ob nach Newton das Licht ursprünglich schon in eine Menge von einander verschiedener einfacher Actionen zersetzt sei, oder nach Göthe ursprünglich einfach sei.[4] Und in der Weltseele soll der weiße Strahl zwar nicht ursprünglich aus den sieben einfachen Farbenstrahlen zusammengesetzt sein, obgleich er doch zu so viel Strahlen im Prisma verbreitet werde: noch will Schelling daraus, daß ein prismatischer Strahl nicht weiter veränderlich sei, auf die absolute Einfachheit desselben zu schließen erlauben.[5] So spricht er anfänglich noch ganz in der Newtonischen Theorie und ihren Vorurtheilen.

Die Schwerkraft ist die absolute Identität, sofern sie die Form ihres Seins hervorbringt; die Cohäsionskraft ist die unter der allgemeinen Form des Seins existirende Schwerkraft. Das

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 47, 73, 78, 59—60 (Bd. I., H. 2, S. 38).

[2] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 165.

[3] Vorlesungen über die Methode, S. 270.

[4] Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 32.

[5] Von der Weltseele, S. 33.

Licht iſt das Exiſtiren der abſoluten Identität ſelbſt; das Licht iſt ein principium mere ideale actu existens. Selbſt das Denken iſt nur der letzte Ausbruch von dem, wozu das Licht den Anfang gemacht hat. Die abſolute Identität, inſofern ſie als Licht iſt, iſt nicht Kraft, ſondern Thätigkeit. — In der Conſtruction der Materie wird irgend ein Moment vorkommen, in welchem Attractiv- und Repulſivkraft ſich abſolut trennen; nun wirken ſie nicht nur in Einer Linie nach entgegengeſetzter Richtung, ſondern von jedem Punkt der Linie aus nach allen Richtungen. Es wird alſo zu der urſprünglichen Dimenſion der Länge die der Breite hinzugekommen ſein. Dieſer Moment iſt in der Natur durch die Elektricität bezeichnet. Daß nun aber die Elektricität nicht blos in der Dimenſion der Länge wirke, iſt daraus offenbar, daß jeder elektriſche Körper auf ſeiner ganzen Oberfläche elektriſch wird. Der Gegenſatz, welcher im erſten Moment noch als vereinigt in Einem und demſelben identiſchen Subject erſcheint, erſcheint in dieſem als an zwei verſchiedene Individuen vertheilt, die wie die zwei entgegengeſetzten Seiten eines Magnets betrachtet werden können. — Es gibt an ſich keinen einzelnen Körper. Jeder Körper, der als einzeln gedacht wird, muß mit dem Beſtreben zur Totalität gedacht werden, d. h. ein vollſtändiger Magnet zu ſein; dieſes Beſtreben iſt um ſo größer, je entfernter er von der Indifferenz iſt. Je zwei differente Körper ſtreben, ſich zu berühren, zu cohäriren, die Contiguität wieder herzuſtellen. [1]

3. Die Natur ſtrebt in der dynamiſchen Sphäre nothwendig zur abſoluten Indifferenz. Weder durch Magnetismus noch durch Elektricität wird die Totalität des dynamiſchen Proceſſes dargeſtellt, ſondern nur durch chemiſchen Proceß. Mit der dritten Dimenſion des Products ſind zugleich auch die beiden erſten geſetzt; in der Natur ſelbſt iſt eins und ungetrennt, was zum

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 61—62 (Bd. I., H. 2, S. 40), 72 (Bd. I., H. 1, S. 115—119, 124, 132), 52—54.

Behuf der Speculation getrennt wird. Im ersten Moment ist Vereinigung der Kräfte für die Anschauung und dynamische Identität beider, im zweiten dynamische Entgegensetzung und Getrenntsein beider für die Anschauung. Die zwei ersten Momente müssen vereinigt werden, um ein Reelles zu construiren. Die jetzt zu lösende Aufgabe wird also die sein, wie beide Kräfte zugleich dynamisch getrennt und für die Anschauung als identisch gesetzt sein können. Dies ist nur dadurch möglich, daß ihre Productionen in einer gemeinschaftlichen dritten dargestellt werden, welche, als durch wirkliches Durchdringen oder Multipliciren der Producte entstehend gedacht, die zweite Potenz der Fläche oder der Cubus sein muß. Die beiden Körper, die sich im elektrischen Proceß nur in den beiden ersten Dimensionen verändern, verändern sich im chemischen Proceß in allen drei Dimensionen, oder gelangen zur wirklichen wechselseitigen Durchdringung, d. h. Darstellung einer gemeinschaftlichen Raumerfüllung. Das Schema des Magnetismus ist folglich die Linie, der Elektricität der Winkel: des Galvanismus, der selbst ein chemischer Proceß ist, das Dreieck. Im chemischen Proceß sind alle andern dynamischen nicht nur potentia, sondern actu enthalten. Kein Entstehen im chemischen Proceß ist ein Entstehen an sich, sondern bloße Metamorphose. [1]

Nicht der dynamische Proceß ist das Reelle, sondern die durch ihn gesetzte dynamische Totalität. Unmittelbar durch das Gesetztsein der dynamischen Totalität ist das Hinzutreten des Lichts zum Product gesetzt. Der Ausdruck des Totalproducts ist also Licht mit der Schwerkraft verbunden. Dies Totalproduct (A^3) ist der Organismus; er ist ebenso ursprünglich, als die Materie: und es ist unmöglich, das erste Einschlagen des Lichts in die Schwerkraft, das mütterliche Princip, auf empirischem Wege darzustellen.

---

[1] Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II., H. 2, S. 82—84 (Bd. I., H. 2, S. 4, 11—13, 35—36, 79), 89—91, 104.

Der Organismus iſt nicht abſolute Totalität; denn die durch ihn exiſtirende Identität iſt nur die Identität dieſer Potenz. Die unorganiſche Natur als ſolche exiſtirt nicht; ſie iſt daher wirklich organiſirt, und zwar für die Organiſation, gleichſam als das allgemeine Samenkorn, aus welchem dieſe hervorgeht. Die Weltkörper ſind Organe des allgemeinen anſchauenden Princips der Welt, d. h. der abſoluten Identität. Wie das anſchauende Princip der Welt ſich im Weltkörper individualiſirt, ſo das des Weltkörpers im Organismus. Die Organiſation jedes Weltkörpers iſt das herausgekehrte Innere dieſes Weltkörpers ſelbſt, und durch innere Verwandlung gebildet. Die Erde ſelbſt wird Thier und Pflanze. Das Organiſche hat ſich nicht aus dem Unorganiſchen gebildet, ſondern iſt von Anbeginn, wenigſtens potentia, darin gegenwärtig geweſen. Die jetzt vor uns liegende unorganiſch ſcheinende Materie iſt das Reſiduum der organiſchen Metamorphoſe, was nicht organiſch werden konnte. Das Gehirn des Menſchen iſt die höchſte Blüthe der ganzen organiſchen Metamorphoſe der Erde. Aus dem Bisherigen muß man erſehen, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentiale Gegenwart von Allem in Allem behaupten: und alſo ſelbſt die ſogenannte todte Materie nur als eine ſchlafende Thier- und Pflanzen-Welt betrachten, welche durch das Sein der abſoluten Identität belebt, in irgend einer Periode, deren Ablauf noch keine Erfahrung erlebt hat, auferſtehen könnte.[1] —

Hier unterbricht Schelling indeſſen für diesmal noch die Darſtellung, will ſie auch ſobald nicht fortſetzen, und gibt den Leſern alſo noch immer nicht die Acten auf einmal vollſtändig in die Hand, muthet denſelben aber dabei doch zu, den Sinn des Ganzen ſchon aus dieſem Bruchſtück zu begreifen und ſeiner Darſtellung mit ihren Gedanken vorauszueilen, damit ſie ihm

---

[1] Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 108—109, 112, 116—121 (124).

mögen, der Verstand, der erst dann eintritt, wann die Wirklichkeit schon da ist, der nur auffaßt, festhält, was nur ein schöpferisches Vermögen hervorzubringen im Stande war. Der höchste Gegenstand der Philosophie ist nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühsam in Begriffe Zusammengefaßte, sondern das Unmittelbare, nur sich selbst Gegenwärtige im Menschen. Die Erkenntniß durch Begriffe bezieht sich nur auf die Zeit und das zeitliche Dasein. Die unmittelbare anschauende Erkenntniß übertrifft unendlich jede Bestimmung durch Begriff. Alle Realität, die dem bloßen Begriff zukommen kann, leiht ihm doch nur die Anschauung, die ihm voranging. Und deswegen kann und soll im menschlichen Geist Begriff und Anschauung, Gedanke und Bild, nie getrennt sein. In dieser Einheit des Anschauens (der Differenz) und des Denkens (der Indifferenz), ist durch das Allgemeine auch das Besondere gesetzt (wie im anschauenden Verstand der Kantischen Philosophie,[1] — nur daß es jetzt der unsrige ist), überhaupt, da sie die Einheit der Einheit und des Gegensatzes ist, alle Gegensätze aufgehoben. Nichts aber ist für uns wirklich, als was uns, ohne alle Vermittelung durch Begriffe, unmittelbar gegeben ist. Nichts aber gelangt unmittelbar zu uns anders, als durch die Anschauung; und deswegen ist Anschauung das Höchste in unserm Erkenntniß, dasjenige, was eigentlich die Geistigkeit des Menschen ausmacht. Der Verstand entwirft sich selbstthätig ein allgemeines Schema, gleichsam den Umriß eines Gegenstandes überhaupt, das in allen unsern Vorstellungen als nothwendig gedacht wird. Weil dieses Schema allgemein, weil es das verallgemeinerte Bild eines Gegenstandes überhaupt sein soll: so denkt es der Verstand gleichsam als ein Mittel, dem alle einzelnen Gegenstände gleich nahe kommen, eben deswegen aber kein einzelner völlig entspricht, daher es der Verstand allen Vorstellungen von einzelnen

---

[1] Siehe Oben: Theil I., S. 73, 208—210.

Gegenſtänden als ein Gemeinbild zu Grunde legt. In der Vernunft ſind Verſtand und Anſchauung abſolut Eines.[1] Wenn Schelling nun Fichten tadelt, daß er Gott durch das bloße Denken erkennen wolle, d. h. durch das allem Sein, aller Wirklichkeit Entgegengeſetzte:[2] ſo verſteht er darunter den Verſtand, nicht die Vernunft. Hat Fichte aber nicht das ſpeculative Denken, in welchem die Gegenſätze ſchon aufgelöſt ſind, im Auge gehabt? Und ſo kommt auch Schelling dazu, Vernunft und Verſtand mit einander auszugleichen: Der Verſtand iſt eben auch die Vernunft, und nichts Anderes, nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität; und er iſt ebenſo nothwendig und ewig bei der Vernunft, als das Zeitliche bei dem Ewigen iſt und es begleitet.[3]

I. Die „Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik“ entwickelt, in „ferneren Darſtellungen aus dem Syſteme der Philoſophie,“ zuerſt den Begriff des Abſoluten, betrachtet zweitens die Natur der conſtruirenden Methode, und zeigt endlich, wie dieſelbe alle Dinge im Abſoluten darſtelle.

A. Um den Begriff des Abſoluten anzugeben, betrachtet Schelling zuvörderſt die abſolute Erkenntnißart, beweiſt dann ihre Identität mit dem Abſoluten, und ſtellt drittens die Idee des Abſoluten ſelber auf.

1. Von der höchſten und abſoluten Erkenntnißart im Allgemeinen. Wie Alles, was iſt, überhaupt auf die drei Potenzen zurückkommt, des Endlichen, Unendlichen und Ewigen: ſo beruht auch alle Verſchiedenheit der Erkenntniß darauf, daß ſie entweder eine rein endliche, oder eine unendliche, oder eine ewige iſt. Rein endlich iſt diejenige, welche unmittelbar bloße Erkenntniß des Leibes und der von ihm unzertrenn-

[1] Ideen zu einer Phil. der Natur, S. 301—303, 312, 383—384; Vom Ich als Princip der Philoſophie, S. XXVI—XXVII (S. XIV); Bruno, S. 10, 49, 45—46, 148, 165; Philoſophie und Religion, S. 11.

Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 21 (Fichte's Anweiſung zum ſeligen Leben, S. 10).

[2] Ebendaſelbſt, S. 33.

lichen Bestimmungen ist, von der Wirkung auf die Ursache, vom Bedingten auf die Bedingung schließt, und auf dem Gesetz des Mechanismus beruht: die bloße Verstandeserkenntniß, oder der Empirismus.[1] Schelling wirft ihr vor, auf Verstandeskategorien, wie Kraft u. s. w., zu kommen; und nennt diese letzte „die allgemeine Zuflucht der Unwissenheit,"[2] während er auf einer unreifern Stufe seiner Bildung sich selbst derselben sehr häufig bediente. Ueberhaupt beginnt hier eine vollständige Umwandlung seiner Denkweise. Jacobi, den er bisher höchst ehrenvoll citirte,[3] wird jetzt als ein bloßer „Jemand" abgefertigt,[4] bis dann 1812 im „Denkmal" der Kampf mit voller Heftigkeit ausbricht. Wenn Hegel, der nicht lange vorher nach Jena gekommen war, um sich mit Schelling noch inniger zu verbinden, den Verfasser einer Meßrelation über seine Schrift „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems," zwar mit Recht Lügen straft, weil derselbe gesagt, „daß Schelling sich einen rüstigen Vorfechter aus seinem Vaterlande nach Jena geholt habe, und durch denselben dem staunenden Publicum kund thue, daß auch Fichte tief unter seinen Ansichten stehe:"[5] so ist doch, der Sache nach, dies nicht zu läugnen, daß Schelling erst von diesem Augenblick an den Standpunkt der Kantisch-Fichte'schen Reflexion und deren Kategorien gänzlich verlassen,[6] und durch Hegels vertrauliche Unterredungen zum Bewußtsein über diese höhere Stufe der Wissenschaft, die er erstiegen, gebracht würde; wie er sich denn nunmehr auch an diesen seinen ältern Freund anschloß und auf ihn sich stützte, Beide aber in

---

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 1—2, 5, 7.

[2] Ebendaselbst, S. 6.

[3] Vom Ich als Princip der Philosophie, Vorrede, S. XXVI (S. XIII); Philosophische Schriften, S. 159, 276; Von der Weltseele, S. 190; Bruno, S. 226; u. s. w.

[4] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 7.

[5] Kritisches Journal der Phil., Bd. I., St. 1, S. 120—121, Anmerk.

[6] Vergleiche Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 20—32.

gegenſeitiger Mittheilung ihre Gedanken austauſchen und weiterbilden mochten.

Dem Gegenſtand der endlichen Erkenntniß ſtellt Schelling nun den der ewigen entgegen: Alles im Univerſum iſt unbedingt in ſeiner Art, nichts, was nicht vollendet in ſich, ſich ſelbſt gleich wäre. Eben darum hat auch, wenn einmal von Erſcheinung die Rede iſt, jede gleiches Recht, zu ſein. Nicht Eine iſt der andern wahrhafte Urſache, ſondern jede iſt in dem Unbedingten auf gleiche Weiſe gegründet. [1]

Die Mathematik iſt bis jetzt die einzige Wiſſenſchaft, welche ein allgemeines Beiſpiel jener abſoluten Erkenntnißart, die wir auch die demonſtrative nennen können, gegeben hat. Das Vernunftgeſetz der Identität iſt das einzige Princip aller Conſtruction und demonſtrativen Erkenntniß. Die Mathematik gelangt zur abſoluten Erkenntniß dadurch, daß ſie Raum und Zeit, die Univerſalbilder des Abſoluten oder ſeiner Attribute, als das Abſolute behandelt, nämlich nach dem Vernunftgeſetz der Identität, der abſoluten Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Beſondern und des Allgemeinen. Auf dieſe Weiſe drückt die Mathematik den Charakter der abſoluten Erkenntniß, wenn nicht in ihrem Stoff, oder den unmittelbaren Gegenſtänden, Raum und Zeit, welche blos zu der abgebildeten, reflectirten Welt gehören, doch formell höchſt vollkommen aus. Denn wenn das Abſolute an ſich zwar abſolute Einheit des Endlichen und Unendlichen iſt, ohne weder das Eine noch das Andere zu ſein, der Form aber ſeiner Erſcheinung nach die ganze Einheit ſeines Weſens im Endlichen und im Unendlichen ausdrückt: ſo iſt der Raum die Einheit des Endlichen und Unendlichen im Endlichen oder im Sein, die Zeit aber dieſelbe Einheit im Unendlichen oder im Idealen angeſchaut. [2]

Die Philoſophie als Vernunfterkenntniß hat die Aufgabe, dieſelbe Einheit unmittelbar im Weſen des Ewigen ſelbſt

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. I., S. 9.

[2] Ebendaſelbſt, S. 10—11 (14).

anzuſchauen und in der Vernunft darzuſtellen. Dieſelbe Indifferenz des Idealen und Realen, die Du im Raum und in der Zeit, dort dem Endlichen, hier dem Unendlichen untergeordnet, aus Dir gleichſam projicirt anſchauſt, in Dir ſelbſt unmittelbar, im abſoluten Erkennen, in Anſehung deſſen es überall keinen Unterſchied gibt des Denkens und Seins, intellectuell anzuſchauen, iſt der Anfang und erſte Schritt zur Philoſophie. Dieſe ſchlechthin abſolute Erkenntnißart, die, indem ſie es formell iſt, unmittelbar auch dem Gegenſtande nach abſolut iſt, iſt ganz und gar im Abſoluten ſelbſt, weder blos von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch etwa in ihm endend. Die Behauptung einer abſoluten Erkenntnißart führt unmittelbar die einer alleinigen Philoſophie mit ſich: und obgleich ſich dieſe Ueberzeugung durch ein Individuum ausſprechen muß, ſo vernichtet doch die Idee einer ſolchen Philoſophie alle Vorſtellung einer beſondern Philoſophie; und in dieſem Sinne von der Philoſophie eines Menſchen zu ſprechen, wäre ebenſo lächerlich, als wenn der Geometer die Geometrie ſeine Geometrie nennen wollte.[1]

2. Beweis, daß es einen Punkt gebe, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt eins ſind. In der wiſſenſchaftlichen Conſtruction iſt die intellectuelle oder Vernunft-Anſchauung etwas Entſchiedenes, und worüber kein Zweifel ſtatuirt oder Erklärung nöthig gefunden wird. Daß ſie nichts ſei, das gelehrt werden könne, iſt klar. Zu begreifen iſt auch nicht, warum die Philoſophie eben zu beſonderer Rückſicht auf das Unvermögen verpflichtet ſei. Es ziemt ſich vielmehr, den Zugang zur Philoſophie nach allen Seiten hin von dem gemeinen Wiſſen ſo zu iſoliren, daß kein Weg oder Fußſteig von ihm aus zu ihr führen könne. Die abſolute Erkenntnißart, wie die Wahrheit, welche in ihr iſt, hat keinen wahren Gegenſatz außer ſich; und kann ſie auch keinem intelli-

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. I., S. 5, 11, 14, 20.

genten Weſen andemonſtrirt werden, ſo kann ihr dagegen auch von keinem etwas entgegengeſetzt werden. Da das Denken einen nothwendigen Gegenſatz an dem Sein hat, ſo kann es kein abſolutes Erkennen ſein oder werden. Ueberhaupt alſo als abſolutes Erkennen kann nur ein ſolches gedacht werden, in welchem Denken und Sein ſelbſt nicht entgegengeſetzt ſind. In der Idee des Abſoluten wird eine gleiche abſolute Einheit der Idealität und Realität, des Wiſſens und Seins, der Möglichkeit und Wirklichkeit gedacht. Was in allem Sein vereinigt iſt, iſt das Allgemeine und das Beſondere, wovon jenes dem Denken, dieſes dem Sein entſpricht. Allgemeines und Beſonderes ſind in Anſehung deſſen, was abſolut iſt, ſchlechthin eins. Da es die Form iſt, wodurch das Beſondere ein Beſonderes, das Endliche endlich iſt: ſo iſt, weil im Abſoluten das Beſondere und Allgemeine abſolut eins, auch die Form mit dem Weſen eins. Da das Abſolute im Erkennen der Form nach iſt, ſo iſt es, wegen der abſoluten Indifferenz des Weſens und der Form, die zu ſeiner Idee gehört, auch dem Weſen nach im Erkennen. Die abſolute Einheit des Idealen und Realen iſt die ewige von ſeinem Weſen nicht verſchiedene Form des Abſoluten, das Abſolute ſelbſt. Dieſe intellectuelle Anſchauung iſt, als Erkenntniß, zugleich abſolut eins mit dem Gegenſtand der Erkenntniß (was nur in Anſehung des Abſoluten denkbar iſt). Das iſt die erſte ſpeculative Erkenntniß, das Princip und der Grund der Möglichkeit aller Philoſophie; von dieſem Punkt geht alle philoſophiſche Evidenz aus, und er ſelbſt iſt die höchſte Evidenz. Das lebendige Princip der Philoſophie und jedes Vermögens, wodurch das Endliche und Unendliche abſolut gleichgeſetzt werden, iſt das abſolute Erkennen ſelbſt, ſofern es die Idee und das Weſen der Seele, der ewige Begriff — (mit einem Mal ganz im Hegel'ſchen Sinne)[1] — iſt, durch den ſie im Abſoluten iſt, und der

[1] Schelling unterſcheidet alſo vom Begriffe genau den ewigen Begriff,

weder entstanden noch vergänglich, schlechthin ohne Zeit ewig, das Endliche und Unendliche im Erkennen gleichsetzend, zugleich das absolute Erkennen, und das einzig wahre Sein und die Substanz ist. Das absolute Erkennen, welches nothwendig das Absolute selbst, und sonach die nothwendige und mit dem Absoluten gleich ewige und erste Form desselben ist, ist im Idealismus als absolutes Ich bezeichnet worden. Das ist der Begriff, mit dem, als einem Zauberschlag, die Welt sich öffnet, das Objectivwerden des unendlichen Denkens. Die Dinge-an-sich sind die Ideen im ewigen Erkenntnißact. [1]

3. Die Idee des Absoluten ist die Idee aller Ideen, der einzige Gegenstand aller Philosophie. Das absolute Erkennen, die Form aller Formen, ist ewig bei Gott und Gott selbst: der dem Absoluten eingeborne Sohn, nicht verschieden von seinem Wesen, sondern eins. Wer also diesen besitzt, besitzt auch den Vater; nur durch ihn gelangt man zu jenem. Da die absolute Form der ewige und allgemeine Mittler zwischen dem Absoluten

---

den er auch Idee oder Urbild nennt: jener sei die bloße Unendlichkeit, und eben deswegen unmittelbar auch der Vielheit entgegengesetzt, dieser vereinige Vielheit und Einheit, Endliches und Unendliches (Bruno, S. 20—21, 52—53, 59; Neue Zeitschrift, St. I., S. 12, 51).

[1] Neue Zeitschrift für specul. Physik, St. I., S. 33—34, 41—45, 47, 56; Bruno, S. 78—80, 59, 143—144; Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 76. — Schon 1795 hatte Schiller in der Schrift „Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen" die Idee des Absoluten in ähnlicher Weise angedeutet, und ist dadurch vielleicht der Anstoß für Schelling geworden, sich zum absoluten Identitätssysteme zu erheben. Schiller gibt daselbst nämlich als das eigentlichste Merkmal der Gottheit absolute Verkündigung des Vermögens (Wirklichkeit alles Möglichen), und absolute Einheit des Erscheinens (Nothwendigkeit alles Wirklichen) an: „Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich. Der Mensch soll alles Innere veräußern, und alles Aeußere formen. Die erste Aufgabe dringt auf absolute Realität: er soll Alles zur Welt machen, was blos Form ist; die zweite dringt auf absolute Formalität: er soll Alles in sich vertilgen, was blos Welt ist. Das höchste Ideal des Schönen wird in dem möglichst vollkommenen Bunde und Gleichgewicht der Realität und der Form zu suchen sein." (Sämmtliche Werke, Bd. VIII., Abth. 1, S. 291—292, 320.)

und der Erkenntniß iſt, und nur durch jene dieſe zum Abſoluten und Ewigen ſelbſt gelangt: ſo iſt, um die Idee des Abſoluten, wie ſie in der Philoſophie allem Andern vorausgeſetzt wird, nach ihrem ganzen Innern und in ihrer Vollkommenheit zu faſſen, vor Allem nothwendig, zu wiſſen, auf welche Weiſe die ewige Form in ihr dem Weſen gleich, und es ſelbſt ſei.[1] Nun folgen aber meiſt nur Sätze, die ſchon aus der erſten Zeitſchrift oder dem transſcendentalen Idealismus bekannt ſind. Die nähere Art und Weiſe der Einheit des Denkens und Seins ſoll erſt im Verlaufe der Darſtellung begreiflich gemacht werden[2] (eine Wendung, deren ſich Schelling öfter bedient[3]); dies Begreiflichmachen, was eben die dialektiſche Entwickelung wäre, bleibt aber immer aus, weil die intellectuelle Anſchauung nur entweder das ganz Allgemeine oder das darin ſchon fertige Beſondere hinſtellt.

Sich vom Reflex, worin das an ſich Erſte immer als Drittes erſcheint, mithin überhaupt vom Bedingten und der Syntheſis zum Anſich, zum Kategoriſchen und durch ſich ſelbſt Evidenten zu erheben, iſt überhaupt etwas, das ſehr Vielen verſagt ſcheint. Von dem Punkt der abſoluten Indifferenz kann allein die Erkenntniß der Einheit ausgehen, die wir der Form zuſchreiben. Das, was an der Form real iſt, iſt eben die abſolute Einheit ſelbſt: und dagegen, was an ihr blos ideal iſt, iſt eben der Gegenſatz. Wird der Gegenſatz vertilgt, ſo iſt alsdann das Ideelle (das Erkennen) ſelbſt wieder das Reale, und die Indifferenz in der Form iſt auch wieder die Indifferenz der Form und des Weſens. Dies, daß wir Denken und Sein in der Form nur ideell entgegengeſetzt, reell aber ſchlechthin eins ſein laſſen, erhebt die Form für uns zur Einheit mit dem Abſoluten ſelbſt.[4]

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpecul. Phyſik; St. I., S. 49 (Bruno, S. 53, 175, 219—220), 51—52.

[2] Ebendaſelbſt, S. 58.

[3] Z. B. Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, Bd. II., H. 2, S. 19.

[4] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. I., S. 59—61.

Die Vernunft-Unendlichkeit ist die, wo das Unendliche in dem Endlichen bis zur absoluten Identität mit dem letztern dargestellt ist. Denken und Sein, Unendliches und Endliches, können, indem sie ideell Entgegengesetzte sind, reell nur dadurch eins sein, daß das Endliche, indem es ideell endlich, reell unendlich ist, und also hinwiederum auch das Unendliche, indem es ideell unendlich, reell endlich ist. Die absolute und an sich ewige Einheit des Realen und Idealen, reflectirt im Endlichen oder auch im Unendlichen, wird zu einem Verhältniß der Zeit, und der Ursache und Wirkung: daß nämlich jedes Endliche vorerst zum Sein bestimmt ist durch etwas außer ihm, hernach daß es selbst wieder die Ursache von Wirkungen ist, die außer ihm sind. Eine unendliche Reihe, die durch Addition von endlichen Größen zu endlichen entsteht, ist, obgleich unbegrenzt gedacht, doch ihrem Begriff und ihrer Natur nach endlich, und kann, auch ins Unendliche fortgesetzt gedacht, doch nie zur wahren Unendlichkeit werden. Das unendliche Anhängen der Dinge an einander durch Ursache und Wirkung (was Hegel den unendlichen Progreß oder die schlechte Unendlichkeit nennt) ist selbst der Ausdruck und gleichsam das Bewußtsein der Eitelkeit, der sie unterworfen sind, und ein Zurückstreben in die Einheit, worin allein Alles wahrhaft ist. Im Absoluten kann kein Reales seine Möglichkeit in seiner Ursache außer sich haben; also ist auch nichts im Absoluten wahrhaft endlich, sondern Alles absolut, Alles vollkommen, Gott ähnlich, außer aller Zeit, und hat ein ewiges Leben. [1]

Im Absoluten ist der unendlichen Seele der unendliche Leib ohne Zeit verknüpft. Das ist die Idee der Vernunftewigkeit, welche zur erscheinenden Welt nicht das Verhältniß hat, allem Zeitlichen der Zeit nach, sondern der Idee oder Natur nach voranzugehen. Das Zeitliche dehnt sich ganz unabhängig,

---

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. I., S. 66, 68, 71, 70, 64; St. II., S. 11—12; Bruno, S. 66.

ohne Bezug auf das Ewige, vielmehr für ſich betrachtet, im Reflex und für den Schein aus in die nach beiden Richtungen endloſe Reihe; das Ewige aber iſt nicht vor ihm, ſondern über ihm (hat es unter ſich). Das wahre Sein iſt nur in den Ideen. Jedes Ding aber, das ſich abſondert, und durch dieſe Abſonderung ſelbſt ſich ſeine Zeit und das empiriſche Daſein ſetzt, iſt abgeſondert nur für ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt; und der höchſte und allgemeinſte Abſonderungspunkt des Endlichen vom Endlichen, und Uebergangspunkt aus der abſoluten Idealität in die Actualität iſt die relative Einheit des Idealen und Realen, die relative Ichheit. In der realen Einheit zugleich und idealen Entgegenſetzung des Realen und Idealen liegt das ſogenannte Geheimniß der Einheit in der Mannigfaltigkeit und der Mannigfaltigkeit in der Einheit. Die Vernunft iſt für die abgebildete Welt dieſelbe Indifferenz, welche an ſich und ſchlechthin betrachtet das Abſolute ſelbſt iſt. (In der erſten Zeitſchrift war die Vernunft und das Abſolute eins.) Nur für die Vernunft iſt ein Univerſum; und etwas vernünftig begreifen, heißt: es zunächſt als organiſches Glied des abſoluten Ganzen, im nothwendigen Zuſammenhang mit demſelben, und dadurch als einen Reflex der abſoluten Einheit begreifen. Die Vernunft iſt mit Einem Worte der Urſtoff und das Reale alles Seins. Wenn unter den bekannten Symbolen eines geſucht werden ſollte, das jene Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen in und mit dem Ewigen ausdrücken ſollte: ſo könnte dafür kein angemeſſeneres gefunden werden, als das der Dreieinigkeit im göttlichen Weſen; denn das Endliche (im Anſchauen) ſowohl, ſofern es im Abſoluten iſt, iſt abſolut, als das Unendliche (im Denken), und das Ewige (in der Vernunft), welches das Abſolute ſelbſt iſt.[1]

B. Von der philoſophiſchen Conſtruction, oder von der Art, alle Dinge im Abſoluten darzuſtellen.

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. I., S. 72—73, 75—77 (Bruno, S. 143, 152).

Hier handeln wir von der Wissenschaft, und davon, wie aus der Einheit der ersten Erkenntniß ein Ganzes der Erkenntniß geboren werde. Wie wollen wir aus dem schlechthin identischen und durchaus einfachen Wesen des Absoluten den Stoff einer Wissenschaft nehmen? Hierzu, wird man behaupten, bedürfe es noch etwas Anderes, das nicht identisch, sondern Vieles und verschieden ist. Aber das Absolute ist die Idee einer absoluten Einheit, die unmittelbar zugleich, ohne durch Vielheit hindurch zu gehen, Totalität ist. Jenes, was demonstrirt wird, und was nach der Voraussetzung immer dasselbe ist, ist die absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen, und heißt das Allgemeine; das woran demonstrirt wird, ist eine bestimmte Einheit, und heißt demnach das Besondere. Beides ist aber in jeder philosophischen Construction schlechthin eins; wenn sie wahr und echt ist, wird das Besondere, in der Entgegensetzung gegen das Allgemeine, vernichtet: nur insofern wird es selbst im Absoluten dargestellt, als es selbst das ganze Absolute in sich ausgedrückt enthält. In dieser Gleichheit oder gleichen Absolutheit der Einheiten, die wir als das Besondere und Allgemeine unterscheiden, ruht und ist gefunden das innerste Geheimniß der Schöpfung oder der göttlichen In=Eins=Bildung (Einbildung) des Vorbildlichen und Gegenbildlichen, in welcher jedes Wesen seine wahre Wurzel hat. Die verschiedenen Einheiten haben, als verschieden, keine Wesenheit an sich, sondern sind nur ideelle Formen und Bilder, unter welchen im absoluten Erkennen das Ganze ausgeprägt wird; das ganze Universum ist im Absoluten als Pflanze, als Thier, als Mensch. Der Philosoph construirt nicht die Pflanze, nicht das Thier, sondern nur Ein Wesen in allen ursprünglichen Schematismen der Weltanschauung. Auf diese Weise befaßt das absolute Erkennen alle Formen in sich, und alle in der vollkommenen Absolutheit: so daß in Ansehung seiner in jeder alle, und eben deswegen in keiner eine als besondere begriffen ist. Jedes Besondere aber ist, als solches,

unmittelbar und nothwendig zugleich auch ein Einzelnes. Denn wird die Form besondere Form, so wird sie dem Wesen unangemessen, und ist im Widerspruch mit ihm; der Widerspruch aber der Form und des Wesens macht, daß ein Ding einzeln und endlich ist.[1]

Die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten, und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind. Das Einzelne ist eben dadurch Einzelnes, daß es nur die Möglichkeit von andern ohne die Wirklichkeit, oder selbst eine Wirklichkeit enthält, von der die Möglichkeit nicht in ihm ist. Im Absoluten aber, wie im organischen Leibe, hört es auf, reell betrachtet, ein Einzelnes zu sein; nur ideell, oder für sich selbst, ist es einzeln. Im Absoluten sind Sein und Nichtsein unmittelbar zusammengeknüpft. Denn auch die nicht existirenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge sind in dem Ewigen nicht anders, als wie die existirenden Dinge und die Begriffe dieser Dinge, nämlich auf eine ewige Weise, d. h. in ihren Ideen, enthalten. Der Begriff keines Einzelnen ist in Gott getrennt vom Begriff aller Dinge, die sind, waren, oder sein werden; denn diese Unterschiede haben in Ansehung seiner selbst keine Bedeutung. Die unendliche Möglichkeit z. B. im Begriff eines Menschen ist in ihm vereint nicht nur mit der unendlichen Wirklichkeit aller andern, sondern auch alles dessen, was aus ihr selbst als wirklich hervorgeht: deswegen das in ihm vorgebildete Leben des Einzelnen rein und unverworren, und viel seliger ist, als sein eigenes Leben; denn auch das, was im Einzelnen unrein und verworren erscheint, dient doch in dem ewigen Wesen angeschaut zur Herrlichkeit und Göttlichkeit des Ganzen.[2]

Da die Philosophie im Absoluten ist, so kann sie nicht die wirkliche, erscheinende Welt aus dem Absoluten ableiten oder

---

[1] Neue Zeitschrift für speculative Physik, St. II., S. 3—9.

[2] Bruno, S. 83, 66—67, 69—70.

deduciren. Wie sollte die Philosophie irgend Abgeleitetes, oder das abgeleitet werden könnte, erkennen, da überhaupt nur Absolutes, und Alles, was wir erkennen mögen, ein Stück aus dem absoluten Wesen des ewigen Princips ist. Die das Construiren der Philosophie als ein Ableiten, und sonach als ein durchaus bedingtes Werk ansehen, halten die ideellen Bestimmtheiten, welche blos als solche hervortreten, um durch die Construction wieder in die absolute Einheit versenkt zu werden, für das Wesen und die Sache selbst. Ist das Ganze, welches abgeleitet wird, in dem Princip als seiner Einheit: so kommt es nicht sowohl darauf an, das Ganze aus ihm abzuleiten, als vielmehr in ihm, als seiner Einheit, darzustellen. Von der absoluten Methode ist, was man in der letzten Zeit die synthetische genannt hat, zwar das wahre, aber in der Reflexion aus einander gezogene Bild. Denn was diese als einen Fortgang, und in der Thesis, Antithesis und Synthesis außer einander vorstellt, ist in der wahren Methode und in jeder echten Construction der Philosophie eins und in einander. Die Thesis oder das Kategorische ist die Einheit, die Antithesis oder das Hypothetische ist die Vielheit; was aber als Synthesis vorgestellt wird, ist nicht an sich das Dritte, sondern das Erste, die absolute Einheit, von der Einheit und Vielheit in Entgegensetzung selbst nur die verschiedenen Formen sind. Auf solche Art ist eine jede Construction der Philosophie für sich ein Universum. Ich halte aber dafür, daß eine so hohe Erkenntniß nicht der zufälligen Einsicht überlassen werden müsse, und daß, nachdem sie einzeln und in mehr oder weniger allgemeinen Formen in vielen hohen und vortrefflichen Geistern jederzeit gewesen ist, wir darauf denken dürfen, ihre Fülle in der absoluten Form zu gestalten, und von dem Stückwerk einzelnen Wissens zur Totalität der Erkenntniß überzugehen. Dieses erkläre ich für die Endabsicht und den Zweck aller meiner wissenschaftlichen Arbeiten, dessen Erreichung ich durch nichts, auch nicht durch das Verweilen

auf Stufen, das nicht der Grad meiner eigenen Erkenntniß (!), ſondern das Bemühen um die Form nothwendig machte, zu theuer erkauft glaubte. Denn ich wollte die Wahrheit in allen einzelnen Richtungen erkennen, um frei und ungeſtört bis in die Tiefe des Abſoluten zu forſchen. Alle verſchiedenen Lehren, die ſich zur Form gebildet haben, ſind nichts Anderes, als nach verſchiedenen Richtungen verſchobene Bilder des einzig wahren Syſtems, das, wie die ewige Natur, weder jung noch alt, und nicht der Zeit, ſondern der Natur nach das Erſte iſt.[1] So nennt Schelling (und Hegel ſteckt hier ſchon überall dahinter) ausdrücklich Pythagoras, Plato, Heraklit, Leibnitz, endlich Spinoza und Parmenides als die Urheber derjenigen „einzelnen Töne und Farben der Wahrheit," welche er in „einer gediegenen und bleibenden Geſtalt zum Einklang und zur Harmonie bringen" will.

Da nur die letzte Totalität Alles faßt und in ſich trägt, und allen Widerſtreit endet, ſo findet nur in ihr Alles ſeine bleibende Stelle. Wenn dieſes Syſtem einmal in ſeiner Totalität dargeſtellt und erkannt iſt, ſo wird die abſolute Harmonie des Univerſums und die Göttlichkeit aller Weſen in den Gedanken der Menſchen auf ewig gegründet ſein. Alle Reflexionspunkte ſind in dem Umfang eines Alles befaſſenden Syſtems bezeichnet, und in ihrer durchaus relativen Wahrheit dargeſtellt; womit denn auch ferner gewonnen iſt, daß Jeder, der auf eine ſolche ſich gründet, ſelbſt als Erſcheinung in den Umkreis des wahren Syſtems fällt, und alle Möglichkeit beſonderer Philoſophien, die nur auf die angezeigte Art entſtehen können, aufgehoben iſt, dagegen die Herrſchaft der all-einigen und triumphirenden Philoſophie von ſelbſt beginnt.[2] Das hier beſchriebene Syſtem hat Hegel, obgleich dies Schelling nicht mehr anerkannte, in der Folge, eben durch Findung jener abſoluten Form, wirklich

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpec. Phyſik, St. II., S. 10, 12—14, 16—18.

[2] Ebendaſelbſt, S. 19—21.

aufgestellt. Als Hauptgegensätze aber, welche es vereinigen soll, bezeichnet Schelling Materialismus, Intellectualismus, Realismus, Idealismus (Bruno, Leibnitz, Spinoza und Fichte). [1]

Ich werde jetzt noch im Allgemeinen von der absoluten Form als dem Aufschließenden des Wesens, und dem allgemein Vermittelnden der Erkenntniß und des Absoluten handeln. Die Meisten sehen in dem Wesen des Absoluten nichts, als eitel Nacht; und es ist für sie ein rein privatives Wesen, daher sie es klüglich zum Ende ihrer Philosophie machen. Jetzt will ich noch bestimmter zeigen, wie sich jene Nacht des Absoluten für die Erkenntniß in Tag verwandele. Es gibt nicht ein absolutes Wissen und außer diesem noch ein Absolutes, sondern Beide sind eins. Die Identification der Form mit dem Wesen in der absoluten intellectuellen Anschauung entreißt dem Dualismus die letzte Entzweiung, in der er sich hält, und gründet an der Stelle des in der erscheinenden Welt befangenen Idealismus den absoluten Idealismus (den Hegel aber erst entwickelt und zu einer Wahrheit gemacht hat). Das Wesen des Absoluten an und für sich offenbart uns nichts, es erfüllt uns mit den Vorstellungen einer unendlichen Verschlossenheit, einer unerforschlichen Stille und Verborgenheit, ehe der, welcher das Leben ist, durch den Act seiner selbstanschauenden Erkenntniß hervorging in eigener Gestalt. Diese ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist der Tag, in welchem wir jene Nacht und die in ihr verborgenen Wunder begreifen: das Licht, in dem wir das Absolute klar erkennen, der ewige Mittler, das allsehende und Alles offenbarende Auge der Welt, der Quell aller Weisheit und Erkenntniß. Denn in dieser Form und durch sie werden die Ideen erkannt, selige Wesen, welche Einige die ersten Geschöpfe nennen, die in dem unmittelbaren Anblicke Gottes leben, von denen wir aber richtiger sagen werden, daß sie selbst Götter

---

[1] Bruno, S. 185 flg., 226—230.

sind; denn jede für sich ist absolut, und doch jede begriffen in der absoluten Form. Weshalb auch nicht gesagt werden kann, daß wir in den Ideen nur die Möglichkeit der Dinge begreifen, aber kein reelles Ding erkennen; denn die absolute Form begreift die absolute Realität in sich, nur die besondere ist vom Wesen und der Realität getrennt. Der Demonstration geht die Construction nicht voran, sondern Beides ist eins und unzertrennlich. In der Construction überhaupt wird das Besondere (die bestimmte Einheit) in absoluter Form dargestellt: philosophische Construction insbesondere ist Darstellung des Besondern in der schlechthin betrachteten — nicht wie in den beiden Zweigen der Mathematik selbst wieder ideal oder real, sondern an sich oder intellectuell angeschauten — Form. Das Andere aber ist die Demonstration selbst, welche Gleichsetzung der Form und des Wesens in solcher Gestalt ist, daß von dem, was in absoluter Form construirt oder wovon die absolute Idealität erwiesen, unmittelbar auch die absolute Realität erwiesen sei. Das, wodurch eine jede Construction absolut ist, ist mit dem, was Princip des Zusammenhangs der philosophischen Demonstration ist, selbst identisch und Ein und dasselbe. [1]

C. Von dem Gegensatz der reellen und ideellen Reihe, und den Potenzen der Philosophie. Die Einheit im Endlichen, so gut wie die Einheit im Unendlichen, die im Absoluten beide absolut sind, bilden, nur für die ideelle Bestimmung, jede für sich relative Indifferenzpunkte, wie die beiden Brennpunkte der elliptischen Bahn; das Absolute aber, oder das, worin auch diese beiden Einheiten real gleichgesetzt sind, ist der Central- oder absolute Indifferenz-Punkt. Form und Wesen sind überhaupt im Verhältniß der Indifferenz blos, inwiefern auf gleiche Weise das Wesen in die Form und die Form in das Wesen gebildet ist. Denn insofern jenes, wird die Form als Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen: insofern

---

[1] Neue Zeitschrift für spec. Physik, St. II., S. 21—24, 26—28, 30.

3. Die dritte Potenz, als Einheit der Reflexion und der Subsumtion, werden wir als die Potenz der absoluten Gleichsetzung des Endlichen und Unendlichen, und demnach der Vernunft bezeichnen. Die absolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Realen (nur nicht als Syntheſe, ſondern als Erſtes betrachtet), auf ſolche Weiſe, daß in dieſem die Materie ganz Form, die Form ganz Materie iſt, iſt der Organismus, das vollkommene Gegenbild des Abſoluten in der Natur, der höchſte Ausdruck der Natur, wie ſie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur iſt, im Endlichen. — Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Idealen, ſo daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff iſt, iſt das Kunſtwerk; und jenes im Abſoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität iſt, tritt hier in der reflectirten Welt ſelbſt, in der höchſten Potenz und höchſten Vereinung Gottes und der Natur, als Einbildungskraft hervor.[1] —

Wenn die Schönheit etwas Unzeitliches iſt, ſo iſt jedes Ding nur durch ſeinen ewigen Begriff ſchön. Die Dinge mit abſoluter Wahrheit erkennen, heißt aber eben auch ſo viel, als ſie in ihren ewigen Begriffen erkennen. Die höchſte Schönheit und Wahrheit aller Dinge alſo wird angeſchaut in einer und derſelben Idee. Jedes von dieſen begreift in ſeiner Abſolutheit das Andere in ſich, und iſt ſelbſt wieder in ihm begriffen. Mit den beiden Einheiten, die in ihm, gleicher Natur mit ihm ſelbſt und unter einander, begriffen ſind, bildet das Abſolute ein dreieiniges Weſen, deſſen innern Organismus Alles ins Unendliche wieder darſtellt und zur Erkennbarkeit zu bringen ſtrebt; und Philoſophie geht in einem beſtändigen Setzen und Wiedervernichten der ideellen Beſtimmtheit fort. Wir werden in dem Weſen jenes Einen, welches von allen Entgegengeſetzten weder

---

[1] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. II., S. 49—50; Ideen zu einer Philoſophie der Natur, S. 81.

das Eine noch das Andere iſt, den ewigen und unſichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er ſelbſt nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demſelben Act göttlichen Erkennens. Und das Unendliche zwar iſt der Geiſt, welcher die Einheit aller Dinge iſt: das Endliche aber an ſich zwar gleich dem Unendlichen, durch ſeinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott, und gleichwohl als Endliches ohne Zeit bei dem Unendlichen, da dieſe Drei eins ſind in Einem Weſen.[1] Echt Schellingiſch iſt auch hier das erſte, abſtracteſte Moment als das höchſte und die Totalität geſetzt.

II. Das Geſpräch „Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge," das, ſowohl in Bezug auf den ſpeculativen Inhalt als auch durch ſeine mythiſche Form, vom Studium des Platoniſchen Timäus, ſo zu ſagen, duftet, wie es denn auch aus ihm entſprungen iſt,[2] gibt nun die Entwickelung des bisher im Allgemeinen über die reelle Seite Geſagten. Der Verlauf der ferneren Darſtellungen aus dem Syſteme der Philoſophie in der Neuen Zeitſchrift bezieht ſich oft ergänzend auf dies Geſpräch; wir müſſen daher Beides zuſammenſchmelzen.

A. Weder das Denken iſt an ſich der Zeitlichkeit unterworfen, noch das Anſchauen, ſondern jedes nur durch ſeine relative Trennung und Vereinigung von und mit dem andern. Je vollkommener nun ein Ding iſt, deſto mehr beſtrebt es ſich, ſchon in dem, was an ihm endlich iſt, das Unendliche darzuſtellen: deſto mehr nimmt es auch von der Unvergänglichkeit des Ganzen an. Von dieſer Art ſind die Geſtirne und alle Weltkörper, deren Ideen von allen, die in Gott ſind, die vollkommenſten ſind. Auch in der relativen Identität der erſten Potenz der Natur (auf die Schelling ſich hier allein beſchränkt) recurriren wieder alle Potenzen;

---

[1] Bruno, S. 20—21, 23 (Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. II., S. 50—51, 60), 71.

[2] Ebendaſelbſt, S. 225.

und der aus dieser In-Eins-Bildung aller Potenzen, auch im Reiche der Natur, hervorgehenden Einheit.

Doch, ehe auf die Bezeichnung des Endlichen, Unendlichen und Einigen auf die Endliche angewandt, wenn jene Reihen ganz abgehandelt sind, wollen wir in der Kürze, das auch schon, die besondere Bildung der Einzelnen

1. Der Begriff aber, der sich unmittelbar auf das Endliche bezieht, ist an dem Ding ausgedrückt durch die drei Dimensionen oder die reine Linie. Die Linie, die erste Potenz, für der Mathesis, ist das erste Anschauungsbild der Form (der Einbildung des Allgemeinen ins Besondere), das reine Schema der relativen Einheit der Indifferenz mit der Differenz. Das Herrschende in der Linie ist die Differenz, der höchste und reinste Abstraktionsakt von der Allheit des Raumes, die reine Ausdehnung, in der ins Unendliche ein Punkt außer dem andern ist.

2. Die zweite Potenz in der relativen Einbildung des Wesens in die Form ist die in ihm wieder begriffene relative Identität des Endlichen mit dem Unendlichen, Aufnahme der Differenz in die Indifferenz. Diese ist das Bestimmende der zweiten Dimension, und an der Materie das, wodurch sie in die Empfindlichkeit eingeht, Gestalt annimmt, und ebenso für das Urtheil, wie durch die erste Potenz für den Begriff, bestimmt wird. Das absolute Schema dieser Einbildung des Endlichen ins Unendliche ist die Kreislinie. Was nun die Dinge für das blos Geradlinigte und den endlichen Begriff bestimmt, ist der unorganische Antheil: was ihnen aber Gestalt gibt oder sie für das Urtheil und die Aufnahme des Besondern ins Allgemeine bestimmt, der organische. Die beiden ersten Potenzen sind, in Ansehung der Materie, blos Form bestimmend.

3. Die dritte Potenz der relativen Einbildung der Indifferenz in die Differenz ist die In-Eins-Bildung der beiden Einheiten der Reflexion und Subsumtion. Die in der relativen Einbildung des Unendlichen ins Endliche durchbrechende Gleich-

heit dieſer beiden iſt der abſolute Raum. Das Gleichſetzende iſt das Setzende der dritten Dimenſion, worin die beiden erſten ſyntheſirt werden, demnach das Realitätsbeſtimmende im Raum, die Schwere. Wir können dieſe dritte Potenz in der erſten, welche die drei Einheiten der Reflexion, der Subſumtion, und der, worin beide eins ſind, aus einander gezogen und doch identiſch, wie in der Form des Schluſſes, darſtellt, als die Potenz der Vernunft oder Anſchauung bezeichnen.[1] Auch dies iſt nicht ohne Verwirrung, da immer dieſelben Kategorien blos wiederholt werden, und doch was ſie in den verſchiedenen Stufen darſtellen, ſtets ein Anderes werden ſoll.

B. Aber die erſte Potenz iſt auch blos in der ideellen Entgegenſetzung, nicht in ihrem Anſich, blos relative Einbildung des Unendlichen ins Endliche, und in dieſem wieder abſolut: ſo daß ſie in die ſchlechthin abſolute Einheit zurückgeht, die als ſolche die beiden Einheiten in ihrer Einheit begreift. Von dieſen Einheiten, die in der ewigen Natur als ſo viel abſolute Ebenbilder von ihr ſelbſt ſind, müſſen auch in der Erſcheinung die Abbilder ſein. So iſt alſo die Einheit oder Idee, die im Abſoluten der erſten Potenz oder der Materie vorſteht, wieder ſchlechthin abſolut. Das iſt das im Abſoluten verborgene Princip der allgemeinen Geſetze, nach welchen ſich die Materie im Weltbau geſtaltet. Nur in der ſpeculativen Erkenntniß dieſer Geſetze beweiſt die Conſtruction der Materie ihre Vollendung; überhaupt aber ſind die Geſetze des Weltbaus das allgemeine Bild der Philoſophie.[2] Hier citirt Schelling einige Male Hegels, den er ſelber ſeinen Freund nennt, Diſſertation De orbitis planetarum,[3] deren Andeutungen und Grundſätze Schelling hier benutzt und entwickelt hat. Er fährt fort:

---

[1] Bruno, S. 88, 90, 93—94, 99—100; Neue Zeitſchrift, St. II., S. 55—59.

[2] Neue Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik, St. II., S. 60—62, 77.

[3] Neue Zeitſchrift, S. 63, 70, 73—74; Bruno, S. 225—226.

1. Die erste Einheit, die der Einbildung des Unendlichen ins Endliche, ist die, durch welche ein jedes Ding die Möglichkeit hat, in sich selbst zu sein, diejenige also, wodurch es dieses bestimmte ist. In einem solchen Endlichen wird, da es nicht Totalität oder Universum für sich, und nur in der Bestimmung durch anderes Sein ist, die Einbildung des Unendlichen in sein Reales nur zum Trieb, mit andern Dingen eins zu sein, um mit ihnen zusammen eine Totalität darzustellen. Das also, wodurch es in sich selbst ist, schlägt in das Entgegengesetzte, nämlich in einen Trieb in Andern zu sein, in den Ergänzungstrieb aus, der sich an den erscheinenden einzelnen Dingen als Cohäsion äußert, d. h. als Magnetismus, die Impression der Selbst- oder Ichheit in der Materie. Der Weltkörper aber drückt noch in der Erscheinung das Sein der Idee aus; daher jeder sich für sich selbst das Ganze nimmt, und in seiner Absonderung das Universum darstellen kann. Die Schwere nimmt unaufhörlich die Differenz in die allgemeine Indifferenz auf, indem sie die Seele oder den Ausdruck des unendlichen Denkens an den Dingen dem Leibe verknüpft.

2. Die andere Einheit ist, wie bekannt, die Subsumtion des Endlichen unter das Unendliche. Wie die reine Einbildung des Unendlichen ins Endliche, in der Abstraction von ihrer entgegengesetzten, also in der ideellen Bestimmtheit, der reine Raum ist: so ist diese, die entgegengesetzte, in gleicher Abstraction, die reine Zeit. Der unendliche Begriff, der an dem Endlichen durch die erste Dimension ausgedrückt ist, wird lebendig thätig, indem das Endliche in ihn hineingebildet wird, wie er zum reinen Sein, zur absoluten Ruhe wird, indem er in das Endliche eingeht. Dieser actuose Begriff, die lebendig gewordene Linie, ist die Zeit, die nur Eine Dimension hat: das stets bewegte, ewig frische, harmonisch fließende Bild des unendlichen Denkens. Insofern nun ein Ding den unendlichen Begriff nicht in sich hat, insofern ist es auch nicht als Besonderes absolut, oder sich selbst das Absolute, sondern nur in einem Andern, welches ihm das

Absolute ist. Hinwiederum, insofern ein Ding das Unendliche in sich selbst hat, insofern ist es auch als Endliches im Unendlichen. Da nun das Schema der Einbildung des Endlichen ins Unendliche die Zeit ist, so hat ein Ding, insofern das Endliche nicht in ihm selbst in das Unendliche aufgenommen ist, nothwendig auch die Zeit außer sich, und wird der Zeit verbunden durch das, worin Endliches und Unendliches, Raum also auch und Zeit, absolut in Eins gebildet sind.

3. Die Zeit nun, die lebendige Einheit, wird in der Schwere der Differenz verbunden. Die relative In-Eins-Bildung aber des Raums und der Zeit ist Bewegung, das Maß der Zeit. Wo also ein Ding nicht die Substanz in sich selbst hat, bewegt es sich nothwendig in oder gegen das, welches ihm das Wesen ist. Diese Bewegung, dieser Fortschritt ins Sein, ist, was wir Fall nennen. Um das Gesetz dieser Bewegung zu erkennen, ist nothwendig zu wissen, daß jedes Ding reell nur ist durch das, wodurch es dem unendlichen Begriff verbunden und in die Allheit der Dinge aufgenommen wird. Sofern es nun blos die relative Gleichheit mit sich selbst behauptet, wird ihm das Allgemeine und das Besondere nicht anders, als wie die Linie dem Winkel, mithin zum Dreieck verbunden. Sofern es aber dem unendlichen Begriff der Dinge verknüpft wird, welcher sich zu dem Endlichen an ihm, wie die zweite Potenz oder das Quadrat zu seiner Wurzel, verhält, kann ihm jener nur als das Quadrat von ihm verknüpft werden. Hieraus ergibt sich für das Gegenwärtige Folgendes. Nämlich da das Sein außer dem Absoluten, oder die Differenz, in jeder Beziehung nur eine quantitative sein kann: so kann sie auch in Ansehung des angenommenen Dinges nur quantitative Differenz in Bezug auf den Raum, also Entfernung desselben von dem Abbilde seiner Einheit, sein. Und da ferner die Größe jener Differenz auch die Größe der Entfernung bestimmt, so hat auch diese zu dem wahren in den Raum fallenden Abbilde dasselbe Verhältniß, welches die reine Differenz zu der Idee

ſelbſt hat. Jene Bewegung geſchieht daher ſo, daß die Zeit nicht der einfachen Entfernung, ſondern dem Quadrat der Entfernung gleich ſei. Und hier liegt der Grund des Newtoniſchen Geſetzes, daß die Schwere überhaupt im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Differenz (Entfernung) zunehme: indem der Körper ſtetig fortfährt zu fallen, nehmen die Zeiten ab, und die Räume verhalten ſich, wie die Quadrate der Zeiten.[1]

C. Das Vollkommenere nun betreffend, welches das Sein und das Leben in ihm ſelbſt hat, ſo iſt das Endliche dem Unendlichen in ihm auf ſolche Weiſe verbunden, daß dieſes zu jenem ſich nicht mehr als ſein Quadrat, ſondern wie völlig Gleiches zu völlig Gleichem verhält. Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat iſt, vervielfacht, ſo entſteht der Würfel (A^3), welcher das ſinnliche Abbild der Idee oder der abſoluten Einheit des Gegenſatzes und der Einheit ſelbſt iſt. Hier iſt das Weſen und die Gleichheit der drei Einheiten im Beſondern am tiefſten zu ſchauen. Die erſte Einheit des Weltkörpers (die Einformung des Unendlichen ins Endliche) iſt die, kraft welcher der Weltkörper in ſich ſelbſt iſt, und als ſolcher ſeinen Raum und Diſtanz vom Centro oder dem Abbild der Einheit behauptet. Dieſe Einheit werden wir, um nur vorläufig unſere Ideen an etwas Bekanntes anzuſchließen, indeß ſeine Centrifugalkraft nennen; die andere, die Einbildung des Endlichen ins Unendliche, wodurch der Weltkörper, indem er in ſich ſelbſt, auch im Centro oder dem Abſoluten iſt, werden wir mit gleichem Grunde indeß als ſeine Centripetalkraft bezeichnen. (Die beiden ganz ideell — formal — entgegengeſetzten Kräfte haben keine andere Bedeutung, als die einer Hypotheſe, und ſind blos empiriſche Begriffe, Kategorien, durch deren Anwendung der Verſtand formale Theorien erzeugt.) Er kann nur dadurch ſich ſelbſt die

---

[1] Neue Zeitſchrift, St. II., S. 64—65, 93, 67—70; Bruno, S. 102, 96—99, 103—104.

Subſtanz ſein, daß die Linie ſeiner Entfernung in ihm lebendig wird; lebendig aber wird ſie nur dadurch, daß die Differenz oder das rein Endliche an ihm dem unendlichen Begriff gleich wird, welcher, da er die Zeit iſt, der Entfernung vereint, dieſe zum Umlauf macht, — die Diſtanz, die zur Zeit wird. Auf dieſe Weiſe ſind den Sphären ihre Zeiten eingepflanzt worden, ſie ſelbſt aber durch ihre himmliſche Natur angewieſen, durch kreiſende Bewegungen das Sinnbild des Alls zu ſein, das, ſich ausbreitend in alle Naturen, doch ſtets zurückkehrt wieder in ſeine Einheit. Denn das, wodurch ſie ſich abſondern und entfernen von dem Abbild ihrer Einheit, und das, wodurch ſie aufgenommen werden in den unendlichen Begriff, iſt in ihnen nicht getrennt, wie in den irdiſchen Dingen, oder in ſtreitende Kräfte geſondert (dieſe bloße Verſtandeskategorie verwirft ſomit Schelling jetzt ausdrücklich), ſondern harmoniſch verknüpft. Nach dem allgemeinen Schema der Conſtruction verhalten ſich die drei Keppler'ſchen Geſetze überhaupt wie Indifferenz oder abſolute Gleichheit des Allgemeinen und Beſonderen, Differenz des Allgemeinen und Beſondern durch Differenzirung in der Form, und Wiederherſtellung der Identität durch Gleichſetzung des Allgemeinen und Beſondern in der Totalität, worin Beide zur Einheit reconſtruirt ſind; ſie drücken auf dieſe Weiſe den ganzen Vernunftorganismus in den Bewegungen der Weltkörper vollkommen aus, und bilden unter ſich ſelbſt ein in ſich geſchloſſenes Syſtem, den ganzen Typus der Geſetzmäßigkeit.[1]

1. Ein Weſen, welches ſelbſtſtändig, gottgleich, iſt nicht der Zeit untergeordnet, ſondern zwingt dieſe, ihm unterwürfig zu ſein, und macht ſie ſich ſelbſt unterthan. Das Endliche ferner an ſich dem Unendlichen gleichſetzend, mäßigt es die gewaltige Zeit: ſo daß ſie nicht mehr mit dem, wovon ſie das Quadrat

[1] Bruno, S. 104—105, 97—98, 226; Neue Zeitſchrift, St. II., S. 72—73 (76, 73, 81; Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 35), 78, 80.

ist, sondern mit sich selbst vervielfacht der wahren Idee gleich wird. Aus dieser Mäßigung der Zeit entspringt das himmlische Maß der Zeit, jene Bewegung, in welcher Raum und Zeit selbst als die völlig gleichen Größen gesetzt werden, die, durch sich selbst vervielfacht, jenes Wesen göttlicher Art erzeugen. Da die Zeit in den Raum, der Raum in die Zeit untrennbar gewachsen ist: so kann diese mit dem Raum synthesirte Zeit (welche Umlaufszeit ist) kein unmittelbares Verhältniß zum Raum als Raum (zur Distanz), sondern nur zu dem haben, in Ansehung dessen Beide untrennbar sind, welches das A^2 ist. Da ferner die Umlaufszeit nicht ein Theil, sondern das absolute Ganze ist (indem sie auch ihr Entgegengesetztes begreift, und Distanz und Zeit absolut verbunden sind; welches in dem Fall nicht Statt findet): so kann sie, als reelle, sich zum A^2 nur als die Quadratwurzel verhalten. Es folgt mithin allgemein, daß sich die Umlaufszeiten in Ansehung aller Weltkörper, wie die Quadratwurzeln aus den Cubis ihrer Entfernungen vom Centro verhalten; welches das erste der Keppleriſchen Gesetze ist.[1]

2. Wenn nun das von sich selbst Bewegte auf eine solche völlig gleiche Weise die Differenz an sich in die Indifferenz aufnehmen, und hinwiederum die Indifferenz in seine Differenz setzen könnte, entstünde diejenige Figur, welche der vollkommenste Ausdruck der Vernunft, die Einheit des Allgemeinen und des Besondern ist, die Kreislinie. Wäre diese Form allgemein, so würden jene himmlischen Thiere in gleichen Zeiten völlig gleiche Bogen beschreiben; und jene Differenz des Raumes und der Zeit, welche Du in der Bewegung des Einzelnen gegen seine Einheit, im Fall, gesehen hast, wäre völlig vertilgt. Allein dann wären alle gleich vollkommen. (Vielmehr käme ihnen nur die abstracte Identität des Verstandes zu.) Die ungeborne Schönheit aber, die sich in ihnen enthüllt, wollte allgemein, daß an dem,

[1] Bruno, S. 106; Neue Zeitschrift, St. II., S. 74–75.

wodurch sie sichtbar würde, eine Spur des Besondern zurückbliebe. Indem sie ihr Angesicht an dem Himmel für sinnliche Augen entschleierte, wollte sie, daß jene absolute Gleichheit, welche die Bewegungen der Sphären lenkt, in zwei Punkte getrennt erschiene, in deren jedem zwar dieselbe Einheit der Differenz und der Indifferenz der Sache nach für unsinnliche Augen ausgedrückt, jedoch nicht dem Schein nach gegenwärtig sei. So ist die allgemeine Ellipticität der Bahnen der Weltkörper, das zweite Kepplerische Gesetz, nichts Anderes, als Differenzirung der in dem ersten ausgedrückten Gleichheit. Die Ellipse ist nichts Anderes, als das allgemeine Schema der in der Differenz ausgedrückten In-Eins-Bildung der beiden realen Einheiten, in deren Einer die Differenz der Indifferenz, in der andern die Indifferenz der Differenz gleich geworden. So bewegen sich die in sich selbst zurückkehrenden Sphären nicht um Einen Mittelpunkt, sondern um zwei getrennte Brennpunkte, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, und deren Einen zwar das leuchtende Abbild der Einheit füllt, aus der sie genommen sind, der andere aber die Idee eines jeden Körpers ausdrückt, sofern er sich selbst das All und absolut und selbstständig ist: damit so in der Differenz selbst die Einheit und das eigene Verhängniß eines jeden erkannt werde, als besonderes Wesen absolut und als absolut ein Besonderes zu sein. [1]

3. Allein weil auch die Differenz in dieser Beziehung nicht blos für die Erscheinung, sondern auch in der Erscheinung selbst wieder zur Identität gebracht werden sollte: so sind jene himmlischen Geschöpfe durch eine wahrhaft göttliche Kunst gelehrt worden, den Lauf ihrer Bewegungen jetzt zu mäßigen und anzuhalten, jetzt ihrem inwohnenden Triebe freier zu folgen; und, damit auf diese Art Zeiten und Räume wieder gleich würden, und die Entfernung, welche nur durch ihre Gleichheit mit der eingebornen

[1] Bruno, S. 108—110 (Neue Zeitschrift, St. II., S. 78).

Zeit lebendig ist, nicht aufhörte, lebendig zu sein, in der größeren Entfernung in derselben Zeit einen kleineren Bogen zurückzulegen, in welcher in der geringeren der größere Bogen zurückgelegt wird. Die reelle Gleichsetzung der beiden Einheiten, deren Schema die Kreislinie ist, wird eben dadurch wieder hergestellt, daß die Zeiten sich nicht wie die durchlaufenen Bogen, sondern wie die ganzen Räume zwischen diesen und dem Centro verhalten. Denn da diese, dem Inhalt nach, einander gleich sind: so folgt, daß in gleichen Zeiten doch wieder gleiche Räume durchlaufen werden. Durch diese mehr als sterbliche Klugheit, welche in der Differenz selbst die Gleichheit bewahrt, geschieht es, daß die Gestirne, deren Bahnen in dem Schein zwar aufgehobene Kreislinien sind, doch wahrhaft und der Idee nach Cirkelbahnen beschreiben. Und dieses ist der Sinn des dritten Keppler'schen Gesetzes.[1]

Wo Schelling ans Einzelne geht, werden seine Sätze ganz spielend, da die allgemeinen Kategorien hierfür vollends nicht mehr ausreichen: so wenn er die Reihe der Körper des Sonnensystems mit der Reihe der Metalle vergleicht, wobei der Sonne das Gold, als das geronnene Licht, zufällt, und er die Unterschiede in beiden Reihen auf einen Cohäsionsunterschied zurückführt. Er will schließlich an dieser Ausführung eine „Probe" seiner Principien finden, doch hat er Recht, ihr zu mistrauen, indem er selbst jene erste, „von höhern Gründen entlehnte Beglaubigung" vorzieht.[2] Die organische Natur wird hier gänzlich vergessen, und die unorganische nur theilweise in diese Darstellung des allgemeinen Mechanismus im Weltbau verflochten. —

So ist also das Universum in der absoluten Identität, nicht als in einem ordnungslosen und unförmlichen Chaos, sondern in absoluter Schönheit und Form, dennoch als im Chaos begriffen,

---

[1] Bruno, S. 110; Neue Zeitschrift, St. II., S. 79—80.

[2] Neue Zeitschrift, St. II., S. 91—174; St. III., S. 92—109 (102).

nämlich im abſoluten In-Einander, ohne Raum, ohne Zeit, ohne Unterſcheidbarkeit und dennoch geſchieden, zugleich als Einheit und Allheit. Aber aus dieſer Identität iſt auch das Univerſum nie auf zeitliche Weiſe entſprungen, ſondern wie es jetzt entſpringt, iſt es ewig aus ihr als das Bild der göttlichen Weisheit gerüſtet und gewappnet aus dem Haupt der ewigen Nacht entſprungen; und wie es ewig entſprungen iſt, entſpringt es auch jetzt, nämlich ſo, daß ihm jene nicht der Zeit, ſondern der Idee nach vorangeht. In der Mitte aller Sphären, an dem Abbild ihrer Einheit, entzündete ſich das unſterbliche Licht, welches die ewige Idee aller körperlichen Dinge iſt. Je mehr aber ein Ding einzeln iſt und in ſeiner Einzelnheit beharret, deſto mehr trennt es ſich von dem ewigen Begriff aller Dinge, welcher in dem Licht außer ihm fällt, und gehört dem an, was nicht iſt, ſondern Grund von Exiſtenz iſt, der uralten Nacht, der Mutter aller Dinge. Das Licht iſt in der Natur ſelbſt das göttliche (zeugende, thätige), wie die Schwere, welche ein Setzen der Nacht in den Tag iſt, das natürliche (mütterliche, empfangende, leidende) Princip, die Natur in der Natur. Durch das göttliche Princip, welches die himmliſchen Dinge lenkt, ſind alle ihre Handlungen auf die Einheit gerichtet. — Im Erkennen ſelbſt iſt der relative Gegenſatz des Endlichen und Unendlichen geſetzt. Das Beziehen des endlichen Erkennens auf das unendliche bringt das Wiſſen hervor, nicht ein abſolut zeitloſes Erkennen, ſondern ein Erkennen für alle Zeit. Durch jene Beziehung wird nothwendig die Anſchauung mit dem, was in ihr endlich, unendlich und ewig iſt, zugleich unendlich und zu einer unendlichen Möglichkeit von Erkenntniß. Das Unendliche aber unendlich geſetzt, iſt, was wir Begriff nennen, die Möglichkeit: das Endliche aber unter das Unendliche aufgenommen, erzeugt das Urtheil, die Wirklichkeit: ſo wie das Ewige, unendlich geſetzt, den Schluß, die Nothwendigkeit. Hierin liegt ein ſchwer zu entwickelndes Gewebe, und eine beſtimmte Articulation (der Dialektik

nämlich, deren Fachwerk nur hier und da zu berühren Schelling im Stande ist). Im Unendlichen drückt sich die Form des Ewigen durch zwei Begriffe aus, Substanz und Accidenz. In der Endlichkeit aber oder Wirklichkeit spiegelt sich das Ewige durch die Begriffe der Ursache und der Wirkung. In der Nothwendigkeit endlich drückt sich das Ewige durch den Begriff der allgemeinen Wechselbestimmung der Dinge durch einander aus; und dieses ist die höchste Totalität, welche sich in der Reflexion erkennen läßt. Die unendliche Form im Schlusse ist die kategorische: die endliche, die hypothetische: die am meisten von der Natur des Ewigen hat, die disjunctive. O bewundernswürdige Form des Verstandes! Welche Lust ist es, den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüste der körperlichen Dinge an bis herauf zur Form des Schlusses zu erkennen. In dieser ganzen Sphäre des Wissens waltet eine durchaus untergeordnete Erkenntnißart, welche wir die der Reflexion oder des Verstandes nennen werden. (Schelling hat also diese Kategorien der subjectiven Logik, deren höhere Bedeutung ihm, wie Schlegeln, zwar durch Hegel aufgeschlossen worden zu sein scheint, dennoch nicht, gleich Hegel, zu Momenten der speculativen Vernunft erheben können.) — Die Trennung der beiden Welten, jener, welche das ganze Wesen des Absoluten im Endlichen, und jener, welche es im Unendlichen ausdrückt, ist auch die des göttlichen von dem natürlichen Princip der Dinge. Der Organismus verbindet das Licht oder die im Endlichen, das Kunstwerk das Licht jenes Lichtes oder die im Unendlichen ausgedrückte ewige Idee, als das göttliche Princip, dem Stoffe, als dem natürlichen. Wir müssen das Universum bis dahin verfolgen, wo der absolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erscheint, und in dem Einen den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem andern der ideellen und göttlichen Welt erkennen, und mit jener zwar die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieser die nothwendige Gottwerdung des Menschen feiern: und, indem wir auf dieser geistigen Leiter

frei und ohne Widerstand auf und ab uns bewegen, jetzt herabsteigend, die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips getrennt, jetzt hinaufsteigend und Alles wieder auflösend in das Eine, die Natur in Gott, Gott aber in der Natur sehen.[1]

III. Wie das Gespräch Bruno ein Bruchstück aus der reellen Reihe weiter entwickelte, so schließt sich die fragmentarische Fortsetzung dieses Gesprächs, die Schrift „Philosophie und Religion," als eine Darstellung aus der ideellen Reihe, die hier die praktische Philosophie genannt wird, ausdrücklich den zwei vorhergehenden Schriften an. Die äußere Veranlassung zur Herausgabe war die, daß, indem Schelling durch Eschenmayer (in dessen Schrift „Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie," 1803) und Andere auch in seine Naturphilosophie einen „ergänzenden Glauben" hereinbrechen sah, er in dieser Schrift, den hingeworfenen Fehdehandschuh aufnehmend, sich über das Verhältniß von Philosophie und Glauben speculativer Weise erklärt, und dergleichen zudringliche Anhänger sich allen Ernstes verbittet.[2] Doch wurde endlich auch er selber, ihrem Beispiele folgend, in diesen Glaubensdrang hineingerissen, wie dann sein Beispiel wiederum Andere nach sich gezogen hat. Wenn bei diesen Letztern aber, wie beim Meister, sich der Glaube auf der höhern Stufe nur reconstruirt, und reconstruiren muß, um endlich mit dem absoluten Wissen vollständig ausgesöhnt zu werden (weshalb wir von ihnen auch in der Folge noch zu reden haben): so fielen jene Erstern, die anfänglich zwar auch mit Schelling wenigstens scheinbar von denselben Principien ausgingen, doch bald in das vulgare Gebiet der längst abgethanen, hinter uns liegenden Gefühls- und Glaubens-Philosophie zurück, und verdienen daher in der

---

[1] Neue Zeitschrift, St. II., S. 85—87, 46—47, 58 (Ideen zu einer Philosophie der Natur, S. 142); Bruno, S. 119, 123—124, 126 (136, 153—155, 157—160, 164), 176—177, 222.

[2] Philosophie und Religion, Vorbericht, S. III—VI (S. 20).

Geschichte der Philosophie weiter keine Berücksichtigung.[1] Eschenmayer behauptet, daß das Absolute der Philosophie noch nicht der wahre Gott sei.[2] „Sollen die herrlichsten Provinzen unsres Geistes" (ruft er pathetisch aus) „durchs Denken verdorben werden? Eine höhere Harmonie, als deren der Verstand fähig ist, liegt im Gemüthe des Menschen, wo der Begriff kein Recht mehr hat. Der Glaube, der in sich selbst die Urkunde der Gottheit, die keines Zeugen aus dem Verstande bedarf, hat ein für alle Mal dem Wissen entsagt."[3] So ist Eschenmayer auch noch in seiner „Psychologie," die 1817 erschien, obgleich er die Terminologie der Naturphilosophie immer noch beibehielt, auch wohl hin und wieder sogar in der Sache noch mit Schelling übereinzustimmen vorgibt, doch in der That noch nicht einmal so weit, als z. B. Fries, der Fühlen und Denken doch schon zu vermitteln suchte:

---

[1] Hierher rechne ich Windischmann, Wagner, der später sich auch noch in eine mathematische Philosophie verirrte, und Krause. Wenn mit dem Ersten, der durch Vereinigung im Gebet mit Fürst Hohenlohe sich von einem sechsjährigen Augenübel vollkommen curirt hatte, Hegel, in einem Briefe an seine Gattinn (Werke, Bd. XVII., S. 553), sich vor der Hand recht gut verständigt zu haben behauptet: so mag er ihm allerdings zugegeben haben, daß der Glaube, die Macht des Geistes (wohl auch das Ausruhen der Augen während des langen Betens) dies Wunder bewirken konnte. Die Glaubensphilosophie ist hier, wie in Calkers betender Thatahnung (Siehe Oben, Th. I., S. 428) ganz praktisch geworden. Sonst gibt Windischmann selbst, in der Nachschrift zu der nunmehr erschienenen letzten Hälfte des zweiten Bandes der Schlegel'schen (nach der Vorerinnerung, S. III) zu Cöln gehaltenen Vorlesungen a. d. Jahren 1804—1806 (S. 547, Anmerk.), Zeugniß davon, daß, „ungeachtet wiederholter mündlicher Auseinandersetzungen mit Hegel, er über manche Bedenklichkeit sich noch nicht ganz beruhigt fühlen" könne, ja die seitdem erschienenen Hegel'schen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion den Grundirrthum der Consubstantialität des Menschen mit Gott enthielten" (nur sie erst?), und „zum absolutesten Rationalismus" die Bahn gebrochen hätten, „wie er sich im verderblichsten Product der Schule, in dem Leben Jesu von Strauß," offenbare. Auch Windischmann freut sich dabei, wie Schlegel, der Bekehrung Schellings (S. 546).

[2] Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, herausgegeben von Schelling (1813), Bd. I., H. 1, S. 65, 71.

[3] Ebendaselbst, S. 47—48, 53—54.

ſondern ſetzt das Gefühl über den Begriff, und überhaupt als das Höchſte. Auch über den unendlichen Progreß kommt er nicht hinweg, indem alle Erkenntniß ihm nichts Anderes, als eine Approximation zur im Ganzen unerreichbaren Idee der Wahrheit iſt: und bleibt durchaus im Kantiſch-Jacobiſchen Reſultate ſtecken, da allein das Factum des Glaubens, als eine unmittelbare Gewißheit aus Offenbarung, uns von Gott und Unſterblichkeit unterrichten ſoll. Ja, er überbietet ſelbſt noch Jacobi, wenn er behauptet, daß die Exiſtenz des Göttlichen unmittelbar auch ohne Zuthun der Vernunft gewiß ſei.[1] Sehr richtig wandte Schelling Eſchenmayern ein, daß die Predigt eines allem Wiſſen entgegengeſetzten Glaubens mit dem Unglauben zuletzt von Einer Wurzel, nämlich der verderblichſten Aufklärung, ſtamme.[2] —

Schelling ſagt nun: Anfänglich hatten Religion und Philoſophie Ein gemeinſchaftliches Heiligthum. Erſt als der Philoſophie die einzig großen Gegenſtände, um deren willen allein es werth iſt, zu philoſophiren, durch die Religion entzogen wurden, ſtieg der Werth des dem Wiſſen entgegengeſetzten Glaubens. Das Weſen der vollendeten Philoſophie beſteht aber darin, in klarem Wiſſen und anſchauender Erkenntniß zu beſitzen, was die Nichtphiloſophie im Glauben zu ergreifen meint. Das Beſondere, was die Ahnung oder religiöſe Intuition vor der Vernunfterkenntniß voraus haben ſoll, iſt nichts Anderes, als ein Reſt der Differenz, der in dieſer gänzlich verſchwindet. Religion iſt ein bloßes Erſcheinen Gottes in der Seele, ſofern dieſe auch noch in der Sphäre der Reflexion und der Entzweiung iſt (oder, wie Hegel ſich ausdrückt, in der Form der Vorſtellung): dagegen iſt Philoſophie nothwendig eine höhere, und gleichſam ruhigere Vollendung des Geiſtes; denn ſie iſt immer in jenem Abſoluten, ohne Gefahr, daß es ihr entflieht, weil ſie ſich ſelbſt in ein Gebiet über der Reflexion geflüchtet hat. Wenn

[1] Eſchenmayers Pſychologie (2. Auflage, 1822), S. 116—117, 109, 93, 107, 118—120.

[2] Allg. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 1, S. 125, 119.

Eschenmayer also Gott noch über'm Absoluten der Vernunft setzt, so hat er die Beschreibung, die der Philosoph davon macht, nicht verstanden, indem er die absolute Identität, als Negation der Gegensätze, für ein bloßes Product, welches die Vereinigung der Gegensätze liefert, oder noch gröber für eine Zusammensetzung hält.[1]

A. Die Form das Absolute auszudrücken, welche in der Philosophie die am meisten herrschende gewesen, ist, daß es an sich das Weder-Noch der entgegengesetzten Bestimmungen, und doch zugleich das gemeinschaftliche Wesen beider, das Sowohl-Als auch, ist. Dem Absoluten kann kein Sein zukommen, als das durch seinen Begriff bestimmt ist; es ist also überhaupt nicht real, sondern an sich selbst nur ideal. Aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen ist die ewige Form, die unter ihm steht, da es ihr, zwar nicht der Zeit, doch dem Begriff nach vorangeht. Diese Form ist, daß das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sei. Die Grundwahrheit ist, daß kein Reales an sich, sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales, das Ideale also das schlechthin Erste sei. So gewiß es aber das Erste ist, so gewiß ist die Form der Bestimmtheit des Realen durch das Ideale das Zweite, so wie das Reale selbst das Dritte. Der Begriff einer realen Folge, womit zugleich der der Veränderung dessen, von dem sie ausgeht, verknüpft ist, darf nicht auf diese Verhältnisse übertragen werden, welche, ihrer Natur nach, blos die einer idealen Folge sein können. Die Ideen, als die besondern Formen, in welchen die Eine und gleiche Identität objectiv wird, sind die bloßen Möglichkeiten der Differenzen und keine wirkliche Differenz; denn jede Idee ist ein Universum für sich, und alle Ideen sind als Eine Idee. Das selbstständige Sichselbsterkennen des schlechthin Idealen ist eine ewige Umwandelung der reinen Idealität in Realität, die Selbstrepräsentation

---

[1] Philosophie und Religion, S. 1—4, 6—10.

des Abſoluten. Das Abſolute wird ſich daher durch die Form nicht in einem blos idealen Bilde von ſich ſelbſt objectiv, ſondern in einem Gegenbilde, das zugleich es ſelbſt, ein wahrhaft anderes Abſolutes iſt. Vom Abſoluten zum Wirklichen gibt es keinen ſtetigen Uebergang; der Urſprung der Sinnenwelt iſt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit durch einen Sprung denkbar. Das Abſolute iſt das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen ſind nicht real. Ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an ſie, welche vom Abſoluten ausgegangen wäre: er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Abſoluten liegen.[1]

Durch dieſelbe ſtille und ewige Wirkung der Form, durch welche die Weſenheit des Abſoluten ſich im Object ab- und ihm einbildet, iſt dieſes auch, gleich jenem, abſolut in ſich ſelbſt. Dieſes Ichſichſelbſtſein, dieſe eigentliche und wahre Realität des erſten Angeſchauten, iſt Freiheit; und von jener erſten Selbſtſtändigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erſcheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichſam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeſchauten Göttlichkeit iſt. Das Gegenbild, als ein Abſolutes, das mit dem erſten alle Eigenſchaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in ſich ſelbſt und abſolut, könnte es nicht ſich in ſeiner Selbſtheit ergreifen, um als das andere Abſolute wahrhaft zu ſein. Aber es kann nicht als das andere Abſolute ſein, ohne ſich eben dadurch von dem wahren Abſoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es iſt wahrhaft in ſich ſelbſt und abſolut nur in der Selbſt-Objectivirung des Abſoluten, d. h. nur ſofern es zugleich in dieſem iſt; dieſes ſein Verhältniß zum Abſoluten iſt das der Nothwendigkeit. Es iſt abſolut frei nur in der abſoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in ſeiner eigenen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit,

---

[1] Philoſophie und Religion, S. 11—14, 21—22, 26—28, 34—35.

iſt, hört es auch auf, frei zu ſein, und verwickelt ſich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener abſoluten, alſo rein endlich iſt. Die Freiheit in ihrer Losſagung von der Nothwendigkeit iſt das wahre Nichts, und kann eben deshalb auch nichts, als Bilder ihrer eigenen Nichtigkeit, d. h. die ſinnlichen und wirklichen Dinge, produciren. Das Producirende bleibt immer die Idee, welche, ſofern ſie beſtimmt iſt, Endliches zu produciren, in ihm ſich anzuſchauen, Seele iſt. Das, worin ſie ſich objectiv wird, iſt ein bloßes Scheinbild, ein immer und nothwendig Producirtes, das nicht an ſich, ſondern nur in Bezug auf die Seele, und auch auf dieſe nur, ſofern ſie von ihrem Urbild abgefallen iſt, wirklich iſt. Dieſer Abfall iſt übrigens ſo ewig (außer aller Zeit), als die Abſolutheit ſelbſt und als die Ideenwelt. Er iſt außerweſentlich für das Abſolute, wie für das Urbild; denn er verändert nichts in Beiden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch ſich in das Nichts einführt, und in Anſehung des Abſoluten wie des Urbilds wahrhaft Nichts und nur für ſich ſelbſt iſt. Das erſcheinende Universum hat wahrhaft weder angefangen noch auch nicht angefangen, weil es ein bloßes Nichtſein iſt, das Nichtſein aber ebenſowenig geworden als nicht geworden ſein kann; aus demſelben Grunde kann es weder begrenzt noch unbegrenzt ſein.[1]

Das Fürſichſelbſtſein des Gegenbildes drückt ſich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in ſeiner höchſten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchſte Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, ſo iſt der Punkt der äußerſten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Abſoluten, der Wiederaufnahme ins Ideale, wo in der gefallenen Welt ſelbſt wieder die urbildliche ſich herſtellt, jene überirdiſchen Mächte, die Ideen, verſöhnt werden, und in Wiſſenſchaft, Kunſt und ſittlichem

---

[1] Philoſophie und Religion, S. 36—40, 43—44, 49.

Thun des Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die große Absicht des Universum und seiner Geschichte ist keine andere, als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit. Nur durch die Ablegung der Selbstheit und die Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt die Seele wieder dazu, Göttliches anzuschauen und Absolutes zu produciren. Wer das gute Princip ohne das böse zu erkennen meint, befindet sich in dem größten aller Irrthümer; denn wie in dem Gedicht des Dante, geht auch in der Philosophie nur durch den Abgrund der Weg zum Himmel.[1]

Die Seele, ihren Abfall erkennend, strebt in jedem ihrer Scheinbilder so viel möglich die ganze Idee und alle Abstufungen der Ideen als Potenzen auszudrücken, damit sie das Ganze zu einem vollkommenen Abdruck des wahren Universum mache. Die beiden Einheiten der Idee, die, wodurch sie in sich, und die, wodurch sie im Absoluten ist, sind in ihrer Idealität Eine Einheit, und die Idee daher ein absolutes Eins. In dem Abfall wird sie zu einem Zwei, einer Differenz; und die Einheit wird ihr daher nothwendig im Produciren zu einem Drei. Wie die Zeit die Einbildung der Identität in die Differenz ist, so ist der Raum nothwendig die Zurückbildung der Differenz in die Identität (in der frühern Darstellung war es gerade umgekehrt; so formell sind diese Unterschiede), die Differenz also der Ausgangspunkt. Diese, welche im Gegensatz mit der Identität nur als reine Negation erscheinen kann, stellt sich im Punkt dar; denn er ist die Negation aller Realität. Die Identität ist dadurch gesetzt, daß in der absoluten Geschiedenheit jeder Punkt dem andern vollkommen gleich ist. Das Bild der idealen Einheit ist in der Zeit als Vergangenheit, ein abgeschlossenes Bild für die Seele, worin sie die Differenzen als zurückgegangen, wieder aufgenommen in die Identität anschaut. Die reale Einheit als solche schaut sie in der Zukunft an; denn durch

---

[1] Philosophie und Religion, S. 41—42, 44, 43.

dieſe projiciren ſich für ſie die Dinge und gehen in ihre Selbſtheit ein. Die Indifferenz oder die dritte Einheit haben die beiden Gegenbilder gemein; denn die Gegenwart in der Zeit, weil ſie für die Seele nie iſt, wie die ruhige Tiefe des Raumes, ſind ihr ein gleiches Bild des abſoluten Nichts der endlichen Dinge. Wie das wahre Univerſum alle Zeit als Möglichkeit in ſich, aber keine außer ſich hat; ſo ſtrebt das Producirende die Zeit dem Dritten zu unterwerfen, und ſie in der andern Einheit zu feſſeln. Weil aber die Seele nicht zurückkann in die abſolute Theſis, die abſolute Eins, producirt ſie nur die Syntheſis oder die Drei, worin die beiden Einheiten, nicht wie im Abſoluten ungetrübt als ein und daſſelbe Eins, das ſich nicht ſummirt, ſondern als ein unüberwindliches Zwei ſtehen. Das Producirte, die Materie, iſt daher ein Mittelweſen, welches an der Natur der Einheit und der Zweiheit, des guten und des böſen Princips, gleicherweiſe Theil nimmt, worin die beiden Einheiten ſich durchkreuzend trüben und ein der Evidenz undurchdringliches Scheinbild der wahren Realität hervorbringen. Als ein bloßes Idol der Seele iſt ſie, an ſich und unabhängig von dieſer betrachtet, ein vollkommenes Nichts. Inwiefern nun die Seele, von der Seite ihrer Selbſtheit oder Endlichkeit betrachtet, nur durch dieſes Mittelweſen, wie durch einen getrübten Spiegel, die wahren Weſen erkennt, iſt alles endliche Erkennen nothwendig ein irrationales, das zu den Gegenſtänden an ſich nur noch ein indirectes, durch keine Gleichung aufzulöſendes Verhältniß hat: ſo daß die Dinge in der endlichen Seele nicht unmittelbar aus dem Ewigen entſpringen noch darauf zurückgeführt werden können, ſondern nur als aus einander durch die Reihe der Urſachen und Wirkungen entſpringend begriffen werden können, und die Seele demnach, als identiſch mit dem Producirten, in dem ganz gleichen Zuſtand der höchſten Verfinſterung iſt, wie die Natur.[1] Hier

[1] Philoſophie und Religion, S. 44—48, 57 (39).

beginnt die innerſte Umwendung der Schelling'ſchen Denkweiſe, die ſich dann in Schubert vollendete. Wie Fichte immer mehr davon abließ, nur dem Ich Realität zuzuſchreiben: ſo jetzt Schelling, nur der Natur. Gleichwie die Ichheitslehre zuletzt zu einem Sein und feſter Objectivität gelangte, ſo geht die Naturphiloſophie in ſich, um durch Herausheben der negativen Seite der Natur den abſoluten Idealismus zu verwirklichen. Obgleich Schelling in dieſer Schrift die ideelle Reihe der Philoſophie behandeln will, ſo widmet er doch auch hier einen großen Theil ſeiner Betrachtungen wieder der Naturphiloſophie, indeſſen mehr nur, um an ihr den *pſychologiſchen* Standpunkt des individuellen Geiſtes zu charakteriſiren.

Die Seele, nachdem ſie in die Endlichkeit verſenkt iſt, kann die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, ſondern nur in einer durch die Materie getrübten Geſtalt erblicken. Gleichwohl erkennt ſie auch ſo noch in ihnen die Urweſen, und ſie ſelbſt als Univerſa, zwar differenzirt und außer einander, aber nicht blos als abhängig von einander, ſondern zugleich als ſelbſtſtändig. Als die Abbilder der erſten Ideen und demnach als die erſten abgefallenen Weſen müſſen der Seele diejenigen erſcheinen, welche, das gute Princip noch unmittelbarer darſtellend, in der Dunkelheit der abgefallenen Welt wie Ideen in eigenem Lichte leuchten, und das *Licht*, den Ausfluß der ewigen Schönheit in der Natur, verbreiten. Denn dieſe entfernen ſich am wenigſten von den Urbildern, und nehmen auch am wenigſten von der Leiblichkeit an. Sie verhalten ſich wieder zu den dunkeln Geſtirnen, wie ſich die Ideen zu ihnen ſelbſt verhalten, nämlich als die Centra, in welchen jene ſind. Die Seele ſchaut ſich ſelbſt wieder hinein in die Natur, im Licht, welches der in ihr nur wie in Trümmern wohnende Geiſt iſt. Denn, obgleich von dem idealen Princip vollkommen geſondert, iſt die Erſcheinungswelt doch für die Seele die Ruine der göttlichen oder abſoluten Welt. Das in dem Sinnlichen und Ausgedehnten Verneinte iſt das Anſich, und demnach

das Göttliche.[1] Die Natur, die im Identitätssyſtem das Primat hatte, und in der bisherigen Conſtruction ſo ziemlich auf gleichem Fuß mit der ideellen Reihe behandelt worden war, muß hier, wo der dritte Standpunkt Schellings vorbereitet wird, dem Geiſte weit nachſtehen. Das Herabſteigen der Seele aus der Intellectualwelt in die Sinnenwelt wird dabei ſogar, nach dem Platoniſchen Mythus, als eine Strafe ihrer Selbſtheit ausgeſprochen, wo das Poſitive des Inſichſelbſtſeins ſich ihr zur Negation verkehrt.[2] Es iſt zugleich merkwürdig, wie jede Geſtalt der Philoſophie, ſobald ſie an Schelling kam, unmittelbar von ihm ergriffen wurde. Nachdem er ſich zuerſt an Spinoza, und ſeinen Zeitgenoſſen, Kant, Jacobi und Fichte, groß gezogen, geiſtig erwachſen zur Vorwelt, und wir ſehen ihn ganz in der Denkweiſe Platos, beſonders aber der Alexandriner, deren Studium mehrere ſeiner Schriften athmen, heimlich geworden, bis er in der dritten Evolution ſeines Philoſophirens ſich ein neues Vorbild wählen wird.

B. Nach dieſer Art von Pſychologie — einer Wiſſenſchaft, die Schelling indeſſen anderwärts ſehr herabſetzt, weil ſie die Seele nicht in der Idee, ſondern allein der Erſcheinungswelt nach betrachte[3] — geht er nun an die eigentliche Aufgabe dieſer Abhandlung, die Darſtellung der praktiſchen Philoſophie. Nach unſerer Vorſtellung (heißt es) iſt das Wiſſen eine Einbildung des Unendlichen in die Seele als Object oder als Endliches, welches dadurch ſelbſtſtändig iſt, und ſich wieder ebenſo verhält, wie ſich das erſte Gegenbild der göttlichen Anſchauung verhielt. Die Seele löſt ſich in der Vernunft auf in die Ureinheit und wird ihr gleich, wie der Verſtand die gefallene Vernunft iſt. Hierdurch iſt der Seele die Möglichkeit gegeben, ganz in die Nichtabſolutheit zu fallen, und in ſich ſelbſt zu ſein: ſo wie die

[1] Philoſophie und Religion, S. 50—52.
[2] Ebendaſelbſt, S. 40, 49, 56, 71.
[3] Vorleſungen über die Methode, S. 131.

Möglichkeit, sich ganz in die Absolutheit herzustellen und im Absoluten zu sein. Der Grund der Wirklichkeit des Einen oder des Andern liegt einzig in der Seele selbst. Dieses Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung der Freiheit. Wie das Sein der Seele in der Ureinheit und dadurch in Gott für sie keine reale Nothwendigkeit ist, wie sie vielmehr in jener nicht sein kann, ohne eben dadurch wahrhaft in sich selbst und zugleich absolut zu sein: so vermag sie hinwiederum nicht, wahrhaft frei zu sein, ohne zugleich im Unendlichen, also nothwendig zu sein. Wie die Freiheit der Zeuge der ersten Absolutheit der Dinge, aber eben deshalb auch die wiederholte Möglichkeit des Abfalls ist: so ist die empirische Nothwendigkeit eben nur die gefallene Seite der Freiheit, der Zwang, in den sie sich durch die Entfernung von dem Urbild begibt. In der Identität mit dem Unendlichen erhebt sich dagegen die Seele über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenstrebt, zu der, welche die absolute Freiheit selbst ist, und in der auch das Reale, das Sein, im Naturlauf, als unabhängig von der Freiheit erscheint, mit ihr in Harmonie gesetzt ist. [1]

Religion, als Erkenntniß des schlechthin Idealen, schließt sich nicht an diese Begriffe an, sondern geht ihnen vielmehr voraus und ist ihr Grund. Denn jene absolute Identität, die nur in Gott ist, zu erkennen, — zu erkennen, daß sie unabhängig von allem Handeln ist, als das Wesen oder Ansich alles Handelns, ist der erste Grund der Sittlichkeit. Dem jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit nach ihrem indirecten Verhältniß zur Welt, aber in diesem doch erhaben über sie erscheint, erscheint sie als Schicksal, welches zu erkennen daher zu der Sittlichkeit der erste Schritt ist. In dem Verhältniß der bewußten Versöhnung mit ihr erkennt die Seele sie als Vorsehung, nicht mehr wie vom Standpunkt der Erscheinung als unbegriffene

[1] Philosophie und Religion, S. 55—57 (42).

und unbegreifliche Identität, sondern als Gott, dessen Wesen dem geistigen Auge ebenso unmittelbar durch sich selbst sichtbar und offenbar ist, als das sinnliche Licht dem sinnlichen Auge. Weil das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Wesen ist, so ist, dieses in seinen Handlungen ausdrücken, eben so viel, als das Wesen Gottes ausdrücken. Wie es nun ein und derselbe Geist ist, der die Wissenschaft und das Leben unterrichtet, die endliche Freiheit zu opfern, um die unendliche zu erlangen, und der Sinnenwelt zu sterben, um in der geistigen einheimisch zu sein, wie also weder Sittenlehre noch Sittlichkeit ist ohne Anschauung der Ideen: so ist hinwiederum eine Philosophie, die das Wesen der Sittlichkeit ausschließt, nicht minder ein Unding.[1] Diesen Satz, der bei Schelling hier zum ersten Mal gegen den Eschenmayer'schen Vorwurf, daß er „die Tugend ausgeschlossen," auftritt, führte Hegel gegen Reinhold, — der auch Moralität und Religion mit dem Standpunkt der Naturphilosophie für unverträglich hielt, —[2] schon früher (1802) in seiner Apologie der Naturphilosophie durch, einer Abhandlung,[3] auf die Schelling sich mehrmals bezieht.[4]

Die Seele ist nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freiheit ist, d. h. wenn die Sittlichkeit für sie zugleich die absolute Seligkeit ist. Sittlichkeit und Seligkeit verhalten sich demnach nur als die zwei verschiedenen Ansichten Einer und derselben Einheit; Beide sind die gleich unendlichen Attribute Gottes. Denn in ihm ist keine Sittlichkeit denkbar, welche nicht eine aus

---

[1] Philosophie und Religion, S. 57—59.

[2] Reinholds Beiträge zur leichtern Uebersicht, Bd. I., H. 2, S. 125 flg.

[3] Hegels Werke, Bd. I., S. 297—319.

[4] Philosophie und Religion, S. 36, 69. — In der zweiten Stelle ist ein Citat aus Plato stillschweigend nur der Hegel'schen Schrift (Hegels Werke, Bd. I., S. 318) entlehnt. Auch mit Aristoteles zeigt Schelling, wiewohl er sich in einigen Punkten ihm nähert, noch späterhin geringe Bekanntschaft, indem er z. B. etwas als Zusatz Jacobi's behauptet, was dieser noch im Namen des Aristoteles anführt (Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 100).

den ewigen Gesetzen seiner Natur fließende Nothwendigkeit, d. h. die nicht als solche zugleich absolute Seligkeit wäre; er ist das gleiche Ansich der Nothwendigkeit und der Freiheit, nicht nur in Bezug auf die einzelne Seele, welche durch die Sittlichkeit, in der sie dieselbe Harmonie ausdrückt, zur Wiedervereinigung mit ihm gelangt, sondern ebenso in Bezug auf die Gattung. Gott ist daher das unmittelbare Ansich der Geschichte, da er das Ansich der Natur nur durch Vermittelung der Seele ist. Denn da im Handeln das Reale, die Nothwendigkeit, unabhängig von der Seele erscheint: so ist die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung derselben mit der Freiheit nicht aus der Seele selbst zu begreifen, sondern erscheint jederzeit als eine unmittelbare Manifestation oder Antwort der unsichtbaren Welt. Da aber Gott die absolute Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit ist, diese aber nur in der Geschichte im Ganzen, nicht im Einzelnen ausgedrückt sein kann: so ist auch nur die Geschichte im Ganzen, und auch diese nur eine successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes. Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Die Ideen, die Geister, mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren, und, ihr versöhnt, in ihr sein könnten, ohne sie zu stören. [1]

Anfang der Geschichte. Die gesammte Geschichte weist auf einen gemeinschaftlichen Ursprung aller Künste, Wissenschaften, Religionen und gesetzlichen Einrichtungen hin: und gleichwohl zeigt die äußerste dämmernde Grenze der bekannten Geschichte schon eine von früherer Höhe herabgesunkene Cultur, schon entstellte Reste vormaliger Wissenschaft, Symbole, deren Bedeutung längst

---

[1] Philosophie und Religion, S. 61 — 64.

verloren scheint. Nach diesen Prämissen bleibt nichts Anderes übrig, als anzunehmen, daß die gegenwärtige Menschengattung die Erziehung höherer Naturen genossen: so daß dieses Geschlecht, in dem blos die Möglichkeit der Vernunft, aber nicht die Wirklichkeit wohnt, sofern es nicht dazu gebildet wird, die tiefere Potenz oder das Residuum jenes frühern Geschlechtes ist, welches, der Vernunft unmittelbar durch sich selbst theilhaftig, nachdem es den göttlichen Samen der Ideen, der Künste und Wissenschaften auf der Erde ausgestreut, von ihr verschwunden ist. Wir werden uns von diesem höhern Geschlecht, als der Identität, aus welcher das menschliche hervorging, gern vorstellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit vereinigt, was das zweite Geschlecht, nur in einzelne Strahlen und Farben gestreut, allein mit Bewußtsein verknüpft. (Ist dies nicht aber höher?) Die frühere Natur der Erde vertrug sich mit edlern und höher gebildeten Formen, als die gegenwärtigen sind: wie die Reste von thierischen Geschöpfen, deren Gegenbilder in der jetzigen Natur vergeblich gesucht werden, und die durch Größe und Structur die jetzt existirenden weit übertreffen, beweisen, daß sie auch in andern Gattungen lebender Wesen in der Jugend ihrer Kräfte höhere Exemplarien und vollkommner gebildete Gattungen geboren hat, die den veränderten Verhältnissen der Erde weichend, ihren Untergang fanden.[1] Diesen Schluß vom Natürlichen aufs Geistige zu machen, hat Schelling gar kein Recht, wenn auch überhaupt die thierische Riesenwelt der Vorzeit, deren Existenz die Oryktognosie uns allerdings beweist, nicht vielmehr, statt ein Vollkommeneres zu sein, ein Unbehülflicheres, Ungeschlachteteres wäre. An eine hohe Geistesentwickelung der Vorwelt aber vollends, auch wenn sie, was nicht ist, durch fossile Menschengebilde wahrscheinlich gemacht würde, müßten wir dennoch immer schon aus dem Grunde zweifeln, weil der einmal errungene Standpunkt

[1] Philosophie und Religion, S. 53, 65—67.

des Geiſtes auch die Kraft gehabt hätte, ſich zu ...
Schelling alſo der „ſpäter eingetretenen Inclination ...
are;“ aus der er „die allmälige Deterioration der Erd...
als einer „beſtimmten phyſicaliſchen Wahrheit“ ...
warum verläßt er hier die phyſicaliſche Erfahrung, die ...
ſolche Exemplare „ſchönerer Geburten“ aus der präadamitiſchen
Zeit, ehe „mit der wachſenden Erſtarrung die Macht des böſen
Princips um ſich griff und die frühere Identität mit der Sonne
verſchwand,“ gar nicht aufzuweiſen hat? Das Nähere hierüber
bei Schubert, beſonders aber bei Steffens.

Unſterblichkeit der Seele. Die Geſchichte des Universum iſt die Geſchichte des Geiſterreichs. Die Seele, welche ſich unmittelbar auf den Leib bezieht oder das Producirende deſſelben iſt, unterliegt nothwendig der gleichen Nichtigkeit mit dieſem: ebenſo auch die Seele, ſofern ſie das Princip des Verſtandes iſt, weil auch dieſe ſich mittelbar durch die erſte auf das Endliche bezieht. Das wahre Anſich oder Weſen der blos erſcheinenden Seele iſt die Idee oder der ewige Begriff von ihr, der in Gott, und welcher, ihr vereinigt, das Princip der ewigen Erkenntniſſe iſt. Daß nun dieſes ewig iſt, iſt ſogar nur ein identiſcher Satz. Dieſes Ewige der Seele aber iſt nicht ewig wegen der Anfang- oder wegen der Endloſigkeit ſeiner Dauer; ſondern es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit. Es kann daher auch nicht unſterblich heißen in dem Sinn, in welchem dieſer Begriff den einer individuellen Fortdauer in ſich ſchließt. Denn da dieſe nicht ohne die Beziehung auf das Endliche und den Leib gedacht werden kann, ſo wäre Unſterblichkeit in dieſem Sinn wahrhaft nur eine fortgeſetzte Sterblichkeit. Der Wunſch nach Unſterblichkeit in ſolcher Bedeutung ſtammt daher unmittelbar aus der Endlichkeit ab. Es iſt daher Miskennen des echten Geiſtes der Philoſophie, die Unſterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Sein in der Idee zu ſetzen: und klarer Misverſtand, die Seele im Tode die Sinnlichkeit abſtreifen und

gleichwohl individuell fortdauern lassen. Wenn Verwickelung der Seele mit dem Leibe, welche eigentlich Individualität heißt, die Folge einer Negation in der Seele selbst und eine Strafe ist: so wird die Seele nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unsterblich sein, in welchem sie sich von jener Negation befreit hat.[1] Dessenungeachtet verfällt Schelling nachher in die phantastischsten Vorstellungen, wie wir sie in Plato's Phädon lesen; ja, wenn sie dort immer noch im Nebel des Mythus gehalten sind, so wird hier im buchstäblichen Sinne eine Palingenesie der Seele angenommen, in welcher diese, je nachdem sie im gegenwärtigen Zustande mehr oder weniger ihre Selbstheit abgelegt und zur Identität mit dem Unendlichen geläutert hat, entweder auf bessern Sternen ein zweites, weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder, von Materie trunken, an noch tiefere Orte verstoßen wird, bis sie, wenn sie Alles, was blos auf den Leib sich bezieht, von sich abgesondert hat, unmittelbar in das Geschlecht der Ideen zurückkehrt und rein für sich in der Intellectualwelt ewig lebt.[2]

Aehnlich, doch auf eine eigenthümliche Weise, löst Schellings Bruder, Carl Eberhard Schelling, ein Arzt, der sich dem spätern Standpunkte der Naturphilosophie anschließt, diese Frage in einer Abhandlung „Grundsätze zu einer künftigen Seelenlehre:" Das so häufige ängstliche Fragen, ob wohl eine persönliche Fortdauer nach dem Tode Statt finde, rührt gewöhnlich von einer gewissen Engherzigkeit, die sich der Gemüther der meisten Menschen bemächtigt hat, her. So wie die Aufopferung eines Einzelnen für das Ganze dem Egoismus auch in der politischen Welt weichen mußte, so will jener Engherzigkeit auch der heroische Gedanke nicht gefallen, daß das Individuum überhaupt nur des Ganzen wegen und für das Ganze leben und sterben müsse. In der urbildlichen Welt wird sich die Seele dessen erinnern, was

---

[1] Philosophie und Religion, S. 68—69.

[2] Ebendaselbst, S. 70—72.

die Welt der Erſcheinung ihrem Ideal Adäquates hervorgebracht hat. Je nachdem alſo unſere Thaten auf dieſer Welt geweſen ſind, werden ſie uns auch Zeugniß reden vor der Seele; und dies iſt die Belohnung, die unſerer wartet. Die Strafe aber wird darin beſtehen, daß man vor der Seele der Vergeſſenheit anheim fällt, wenn man nicht gethan hat, das ihrem Ideal gleicht; denn nur dieſes Letztere iſt beſtändig vor ihr gegenwärtig.[1]

In dieſem Aufſatze, wie in des Bruders Schrift „Philoſophie und Religion," tritt der theoſophiſche Standpunkt des Identitätsſyſtems ſchon mächtig herein, beſonders wo jene fortfährt: Beſteht die Sinnenwelt nur in der Anſchauung der Geiſter, ſo iſt jenes Zurückgehen der Seele in ihren Urſprung und ihre Scheidung vom Concreten zugleich die Auflöſung der Sinnenwelt ſelbſt, die zuletzt in der Geiſterwelt verſchwindet. In gleichem Verhältniß, wie dieſe ſich ihrem Centro annähert, ſchreitet auch jene zu ihrem Ziele fort; denn auch den Geſtirnen ſind ihre Verwandlungen beſtimmt und ihre allmälige Auflöſung aus der tiefern Stufe in die höhere. Wie nun die Endabſicht der Geſchichte die Verſöhnung des Abfalls iſt, ſo mag auch dieſer in jener Beziehung von einer mehr poſitiven Seite angeſehen werden. Denn die erſte Selbſtheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende: die Selbſtheit und Abſolutheit aber, in die ſie ſich durch die Verſöhnung einführen, iſt eine ſelbſtgegebene; ſo daß ſie, als wahrhaft ſelbſtſtändige, unbeſchadet der Abſolutheit, in ihr ſind, wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit ſeiner Natur, dem Angeſchauten die Selbſtheit verleiht, gibt er es ſelbſt dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichſam: damit die Ideen, welche in ihm ohne ſelbſtgegebenes Leben waren, ins Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig exiſtirende wieder in der

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 223—224.

Absolutheit zu sein; welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht. [1]

C. Die äußeren Formen, unter welchen Religion existirt. Da Gott zu der Natur ewig nur ein indirectes Verhältniß hat, und der Staat in der höhern sittlichen Ordnung nur eine zweite Natur repräsentirt: so kann die Religion, auch im vollkommensten Staat, will sie sich in unverletzt reiner Idealität erhalten, nie anders als esoterisch oder in Gestalt von Mysterien existiren. Hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisammen waren, und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte; denn die meisten Gebräuche und symbolischen Handlungen des Christenthums sind eine offenbare Nachahmung der in den Mysterien herrschenden. Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen. Sucht ihr eine universelle Mythologie, so bemächtiget euch der symbolischen Ansicht der Natur, lasset die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen: dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei, und ganz vom Sinnenschein abgezogen. Die esoterische Religion ist ebenso nothwendig Monotheismus, als die exoterische unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erst mit der Idee des schlechthin Einen und absolut Idealen sind alle andern Ideen gesetzt. Aus ihr folgt erst, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem absoluten Zustand der Seelen in den Ideen und der ersten Einheit mit Gott, wo sie der Anschauung des an sich Wahren, an sich Schönen und Guten theilhaftig sind: eine Lehre, die sinnbildlich auch als eine Präexistenz der Seelen, der Zeit nach, dargestellt werden kann. Unmittelbar an diese Erkenntniß schließt sich die von dem Verlust jenes Zustandes, also von dem Abfall der

[1] Philosophie und Religion, S. 72—73.

Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an. Nach den verſchiedenen Anſichten, welche hierüber in der Vernunft ſelbſt liegen, mag dieſe Lehre auch verſchiedene Vorſtellungen erfahren, wie die Erklärung des Sinnenlebens aus einer zuvor zugezogenen Schuld in den meiſten der griechiſchen Myſterien geherrſcht zu haben ſcheint, dieſelbe Lehre aber in verſchiedenen Myſterien unter verſchiedenen Bildern, z. B. dem eines ſterblich gewordenen und leidenden Gottes, vorgeſtellt wurde. Den Abfall vom Abſoluten zu verſöhnen, und das negative Verhältniß des Endlichen zu ihm in ein poſitives zu verwandeln, iſt ein anderer Zweck der religiöſen Lehre. Ihre praktiſche Lehre gründet ſich nothwendig auf jene erſte; denn ſie geht auf Befreiung der Seele von dem Leib als ihrer negativen Seite, wie der Eingang in die alten Myſterien als eine Dahingabe und Opferung des Lebens, als ein leiblicher Tod und eine Auferſtehung der Seele beſchrieben wurde. Die erſte Abſicht der Vereinfachung der Seele und ihrer Zurückziehung von dem Leib war die Geneſung von dem Irrthum, als der erſten und tiefſten Krankheit der Seele, durch die Wiedererlangung der intellectuellen Anſchauung des allein Wahren und Ewigen, der Ideen. Ihr ſittlicher Zweck war die Löſung der Seele von Affecten, denen ſie nur ſo lange unterworfen iſt, als ſie mit dem Leib verwickelt iſt, und von der Liebe des Sinnenlebens, welche der Grund und der Antrieb der Unſittlichkeit iſt. Nothwendig endlich iſt mit jenen Lehren die von der Ewigkeit der Seele und dem ſittlichen Verhältniß zwiſchen dem gegenwärtigen und dem künftigen Zuſtand verbunden. (Wenn die Präexiſtenz der Seelen nicht der Zeit, ſondern nur dem Begriffe nach gedacht werden darf, mit welchem Rechte kann es ein künftiger Zuſtand?) Die von ſelbſt durch dieſe Hülle hindurch zu der Bedeutung der Symbole dringen, und als Autoptrn die Wahrheit rein, wie ſie iſt, ohne Bilder ſehen, müßten die Staatsoberhäupter ſein; denn auch die Beſtimmung des ganzen Geſchlechts

würde ihnen in jener letzten Enthüllung klar. So wäre die Philosophie, deren Liebhaber die natürlich Eingeweihten sind, durch solche Veranstaltung mit der Religion in ewigem Bunde. [1]

IV. Die Methodenlehre des akademischen Studiums kann nur aus der wirklichen und wahren Erkenntniß des lebendigen Zusammenhangs aller Wissenschaften hervorgehen. Diese Forderung war nie dringender, als zu der gegenwärtigen Zeit der Geburt einer neuen Welt, wo sich Alles in Wissenschaft und Kunst gewaltiger zur Einheit hinzudrängen scheint. Diese Anschauung eines organischen Ganzen der Wissenschaft ist nur von der Philosophie zu erwarten, deren Streben an sich schon auf die Totalität der Erkenntniß gerichtet sein muß. Das Eine, wovon unsere ganze folgende Untersuchung abhängig sein wird, ist die Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntniß sich ausbreitet. Dieses Wissen alles Wissens ist nicht ohne die Voraussetzung denkbar, daß das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittelung auch das wahre Reale sei, und dieses in jenem gänzlich aufgehe. Wir können diese wesentliche Einheit selbst in der Philosophie nicht eigentlich beweisen, da sie vielmehr der Eingang zu aller Wissenschaftlichkeit ist. Dieses aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: daß die Idee in Ansehung seiner auch das Sein ist. Durch dieses erste Wissen ist alles andere Wissen im Absoluten, und selbst absolut; alles Wissen, das sich nicht auf das Urwissen bezieht, ist ohne Realität und Bedeutung. Das Wissen in seiner Allheit ist die eine, gleich absolute Erscheinung des Einen Universum, von dem das Sein oder die Natur die andere ist. Im Gebiet des Realen herrscht die Endlichkeit,

---

[1] Philosophie und Religion, S. 75—80, 82.

im Gebiet des Idealen die Unendlichkeit; jenes iſt durch Nothwendigkeit das, was es iſt: dieſes ſoll es durch Freiheit ſein. Der Menſch, das Vernunftweſen überhaupt, iſt hingeſtellt, eine Ergänzung der Welterſcheinung zu ſein: aus ihm, aus ſeiner Thätigkeit ſoll ſich entwickeln, was zur Totalität der Offenbarung Gottes fehlt, da die Natur zwar das ganze göttliche Weſen, aber nur im Realen, empfängt; das Vernunftweſen ſoll das Bild derſelben göttlichen Natur, wie ſie an ſich ſelbſt iſt, demnach im Idealen, ausdrücken. [1]

Wie die ſich in der Endlichkeit reflectirende Einheit des Idealen und Realen als beſchloſſene Totalität, als Natur, im Raum ſich ausdrückt: ſo erſcheint dieſelbe, im Unendlichen angeſchaut, unter der allgemeinen Form der endloſen Zeit. Aber die Zeit ſchließt die Ewigkeit nicht aus; und die Wiſſenſchaft, wenn ſie ihrer Erſcheinung nach eine Geburt der Zeit iſt, geht doch auf Gründung einer Ewigkeit mitten in der Zeit. Sache der Zeit iſt die Wiſſenſchaft nur, inwiefern ſie durch das Individuum ſich ausſpricht. Das Wiſſen an ſich iſt aber ſo wenig Sache der Individualität, als das Handeln an ſich. Wie die wahre Handlung diejenige iſt, die gleichſam im Namen der ganzen Gattung geſchehen könnte: ſo das wahre Wiſſen dasjenige, worin nicht das Individuum, ſondern die Vernunft weiß. Dieſe Unabhängigkeit des Weſens der Wiſſenſchaft von der Zeit drückt ſich in dem aus, daß ſie Sache der Gattung iſt, welche ſelbſt ewig iſt. Ueberlieferung iſt der Ausdruck ihres ewigen Lebens. (Daran hat auch Görres feſtgehalten.) Es iſt undenkbar, daß der Menſch, wie er jetzt erſcheint, durch ſich ſelbſt ſich vom Inſtinct zum Bewußtſein, von der Thierheit zur Vernünftigkeit erhoben habe. Es mußte alſo dem gegenwärtigen Menſchengeſchlecht ein anderes vorgegangen ſein, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und Heroen und erſten

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 7–8, 10–12, 14–15, 17–18.

Wohlthäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat. Es gibt keinen Zustand der Barbarei, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammte.[1] Dies goldene Zeitalter, welches „in den Ueberlieferungen aller Völker als Zustand bewußtloser Glückseligkeit und erster Milde der Erde" vorkommt, wurde in der „Philosophie und Religion" geradezu als „empirische Hypothese" aufgestellt. Jetzt gesteht Schelling aber, daß eine solche keinen ersten Anfang erkläre, und die Erklärung nur weiter zurückschiebe. Er läßt also hier die „Hypothese eines Urvolks," so wie die Frage, ob man „nichts auf die Einheit des Allem eingebornen Erdgeistes rechnen will," unentschieden. Man könnte daher geneigt sein, das Gesagte speculativer Weise so zu verstehen, als ob Schelling auch jenem Zustande, nur der Würde, und nicht der Zeit nach, eine Priorität einräume, obgleich er dann doch auch wiederum den Orient das Mutterland der Ideen nennt.[2] So steht für ihn nur dieses fest, was er sogar in dem transscendentalen Idealismus schon ausgesprochen hat, daß die Symbole der Mythologie, die wir eben als das geschichtlich Erste antreffen, des höchsten Wissens Enthüllung seien; und hierin können wir selbst seinen allerletzten Standpunkt, die Philosophie der Offenbarung, wo der Mythus eine immer größere Wichtigkeit erhält, schon im Keime angelegt finden.

Wodurch sich Wissen von Wissen unterscheidet, ist die Form, die im Besondern aus der Indifferenz mit dem Wesen tritt, welches wir insofern auch das Allgemeine nennen können. Form getrennt von Wesen aber ist nicht reell, ist blos Schein: das besondere Wissen, rein als solches, demnach kein wahres Wissen. Es ist klar genug, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntniß darin ruhen muß, daß eben das Allgemeine zugleich auch das Besondere, und dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit, ohne Wirklichkeit, Wesen

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 30—32, 168 (Philosophie und Religion, S. 67—68).

[2] Ebendaselbst, S. 310.

ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sei; dies ist die Idee aller Ideen, und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist nicht minder offenbar, daß das Absolute an sich betrachtet, da es eben nur diese Identität ist, an sich weder das eine noch das andere der Entgegengesetzten sei, daß es aber als das gleiche Wesen beider, und demnach als Identität in der Erscheinung nur entweder im Realen oder im Idealen sich darstellen könne. Wäre es nun denkbar, daß im Realen oder Idealen selbst wieder nicht das eine oder das andere der beiden Entgegengesetzten, sondern die reine Identität beider, als solche, durchbräche: so wäre damit ohne Zweifel die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniß, selbst innerhalb der Erscheinung, gegeben. Die Identität von sich selbst und seinem Entgegengesetzten als reines Sein mit Verneinung aller Thätigkeit, im Realen, ist der Raum: als reine Thätigkeit mit Verneinung alles Seins, im Idealen, die Zeit. Beide sind blos relative Absolute, da sie die Idee aller Ideen nicht an sich, sondern nur in getrenntem Reflex darstellen. Wenn nun Mathematik ganz in jenen beiden Anschauungsarten gegründet ist, so folgt, daß in ihr eine Erkenntnißart herrschend sein müsse, die der Form nach absolut ist. Die Darstellung des Allgemeinen und Besondern in der Einheit heißt überhaupt Construction, die von der Demonstration wahrhaft nicht unterschieden ist. Dieselbe Einheit drückt sich als die von Form und Wesen aus, da die Construction, welche als Erkenntniß blos Form scheinen würde, zugleich das Wesen des Construirten selbst ist. Die Formen der Mathematik, wie sie jetzt verstanden werden, sind Symbole, für welche denen, die sie besitzen, der Schlüssel verloren gegangen ist, den, nach sichern Spuren und Nachrichten der Alten, noch Euklides besaß. Der Weg zur Wiedererfindung des ursprünglichen Seins kann nur der sein, sie durchaus als Formen reiner Vernunft und Ausdrücke von Ideen zu begreifen. Und so lange, als die Mathematik nicht symbolisch begriffen ist, wird sie den

blos formellen Charakter der absoluten Erkenntnißart behalten. Auf dem nun betretenen Wege wird die Philosophie auch die Mittel der Enträthselung und der Wiederherstellung jener uralten Wissenschaft an die Hand geben.[1] Es zeigt sich hier ein Anklang an Novalis.

Die schlechthin und in jeder Beziehung absolute Erkenntnißart, welche das Urwissen unmittelbar und an sich selbst zum Grund und Gegenstand hat, ist die Philosophie. Darstellung in intellectueller Anschauung ist philosophische Construction; aber wie die allgemeine Einheit, die allen zu Grunde liegt, so können auch die besondern, in deren jeder die gleiche Absolutheit des Urwissens aufgenommen wird, nur in der Vernunftanschauung enthalten sein, und sind insofern Ideen. Die Philosophie ist also die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge. Wer die intellectuelle Anschauung nicht hat, versteht auch nicht, was von ihr gesagt wird; sie kann also überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Besitzes ist die klare und innige Einsicht der Nichtigkeit aller blos endlichen Erkenntniß. Man kann sie in sich bilden; in dem Philosophen muß sie gleichsam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit, Alles nur zu sehen, wie es in der Idee sich darstellt. Was den Wechsel der Philosophien betrifft, so existiren die scheinbaren Veränderungen der Philosophie nur für die Unwissenden. Sie gehen entweder jene überhaupt nicht an, indem es allerdings und eben auch jetzt Bestrebungen genug gibt, die sich für philosophische ausgeben, in denen aber keine Spur davon anzutreffen ist. Oder sie sind Verwandelungen, die einen wirklichen Bezug auf Philosophie haben; so sind es Metamorphosen ihrer Form. Ihr Wesen ist unwandelbar dasselbe, seit dem Ersten, der es ausgesprochen hat. Wenn noch Umgestaltungen in der Philosophie Statt finden, so ist dies Beweis, daß sie

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 85—92, 95—96.

ihre letzte Form und abſolute Geſtalt noch nicht gewonnen hat. Es gibt untergeordnetere und höhere, es gibt einſeitigere und umfaſſendere Formen; jede ſogenannte neue Philoſophie muß aber einen neuen Schritt in der Form gethan haben. Daß die Erſcheinungen ſich drängen, iſt begreiflich, weil die vorhergehende unmittelbarer den Sinn ſchärft, den Trieb entzündet. Selbſt aber auch, wenn die Philoſophie in der abſoluten Form wird dargeſtellt ſein, wird es Niemand verwehrt ſein, ſie wieder in beſondere Formen zu faſſen. Die andern Wiſſenſchaften könnten ſich Glück wünſchen, wenn erſt bei ihnen jener Wechſel der Formen ernſtlicher einträte. Um die abſolute Form zu gewinnen, muß ſich der Geiſt in allen verſuchen; dies iſt das allgemeine Geſetz jeder freien Bildung.[1] Die Subſtanz dieſer auch in der Neuen Zeitſchrift gleichzeitig aufgeſtellten Anſicht über Geſchichte der Philoſophie, hatte Hegel[2] bereits 1801 ausgeſprochen, am ausführlichſten dann aber erſt ſpäter in der Einleitung zu ſeinen Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie[3] wiſſenſchaftlicher begründet. Selbſt Schiller hat ſchon 1789 dieſes angedeutet: „Der philoſophiſche Geiſt hat ſich frühe überzeugt, daß im Gebiete des Verſtandes, wie in der Sinnenwelt, Alles in einander greife. Er hat die Wahrheit immer mehr geliebt, als ſein Syſtem, und gerne wird er die alte mangelhafte Form mit der neuern und ſchönern vertauſchen. Durch immer neue und immer ſchönere Gedankenformen ſchreitet der philoſophiſche Geiſt zu höherer Vortrefflichkeit fort.“[4]

Den innern Typus der Philoſophie, aus welchem Schelling dann die Form des äußern Organismus der Wiſſenſchaften ableitet, beſtimmt er folgendermaßen: Die abſolute Form der Identität iſt, ſich ſelbſt auf ewige Weiſe Subject und Object

---

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 96—98, 115—117.
[2] Werke, Bd. I., S. 167—172, 200—201.
[3] Ebendaſelbſt, Bd. XIII., S. 19—64.
[4] Schillers ſämmtliche Werke, Bd. VII., S. 7—8.

zu ſein. Nicht das Subjective oder Objective in dieſem ewigen Erkenntnißact, als ſolches, iſt die Abſolutheit: ſondern das, was von Beiden das gleiche Weſen iſt, und was eben deswegen durch keine Differenz getrübt wird. Dieſelbe identiſche Weſenheit iſt in dem, was wir die objective Seite jenes abſoluten Producirens nennen können, als Idealität in die Realität: und in dem, was die ſubjective, als Realität in die Idealität gebildet; ſo daß in jeder von beiden die gleiche Subject=Objectivität, und in der abſoluten Form auch das ganze Weſen des Abſoluten geſetzt iſt. Das Abſolute an ſich iſt weder die eine noch die andere dieſer Einheiten, aber als abſoluter Indifferenz=Punkt der Form und des Weſens aufgefaßt, zugleich das nothwendige Weſen beider Einheiten. Beide differenziren ſich für die Erſcheinung nothwendig, wie ſich das abſolute Leben der Weltkörper durch zwei relativ verſchiedene Brennpunkte ausdrückt. Die vom Weſen unterſchiedene Form, als Einbildung der ewigen Einheit in die Vielheit, der Unendlichkeit in die Endlichkeit, iſt die Natur: die Einheit, wodurch ſich die Dinge oder Ideen von der Identität als ihrem Centro entfernen und in ſich ſelbſt ſind. Die Form der andern Einheit wird als Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit unterſchieden, und iſt die der idealen oder geiſtigen Welt. Dieſe rein für ſich betrachtet, iſt die Einheit, wodurch die Dinge in die Identität, als ihr Centrum, zurückgehen, und im Unendlichen ſind, wie ſie durch die erſte in ſich ſelbſt ſind. Der nothwendige Typus der Philoſophie iſt, den abſoluten Centralpunkt gleicherweiſe in den beiden relativen und hinwiederum dieſe in jenem darzuſtellen; und dieſe Grundform, welche im Ganzen ihrer Wiſſenſchaft herrſchend iſt, wiederholt ſich nothwendig auch im Einzelnen. [1]

Dieſer innere Organismus des Urwiſſens drückt ſich nun auch im äußern Ganzen der Wiſſenſchaften aus. Alles

---

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 154—158.

Objectivwerden des Wiſſens geſchieht nur durch Handeln, welches ſelbſt wieder ſich äußerlich durch ideale Producte ausdrückt. Das allgemeinſte derſelben iſt der Staat, der nach dem Urbild der Ideen geformt iſt. (Jeder individuelle Menſch — ſagt Schiller,[1] ſich an Fichte's erſte „Vorleſungen über die Beſtimmung des Gelehrten" anſchließend — trägt, der Anlage und Beſtimmung nach, einen reinen idealiſchen Menſchen in ſich, den Staat, die objective Form, in deren Einheit ſich zu vereinigen, die Mannigfaltigkeit der Subjecte die große Aufgabe ihres Daſeins ſetzt.) Die Staatsverfaſſung iſt ein Bild der Verfaſſung des Ideenreichs: in dieſem iſt das Abſolute, als die Macht, von der Alles ausfließt, der Monarch; die Ideen ſind die Freien; die einzelnen wirklichen Dinge die Sklaven und Leibeigenen. Die Wiſſenſchaften, inſofern ſie durch oder in Bezug auf den Staat Objectivität erlangen, heißen poſitive Wiſſenſchaften. Die erſte, welche den abſoluten Indifferenzpunkt, in dem reale und ideale Welt als eins erblickt werden, objectiv darſtellt, wird die unmittelbare Wiſſenſchaft des abſoluten und göttlichen Weſens, demnach die Theologie, ſein. Die reelle Seite, die Wiſſenſchaft der Natur, inſofern ſie poſitiv iſt, iſt die Wiſſenſchaft des Organismus, alſo die Medicin: die ideelle Seite die Wiſſenſchaft der Geſchichte, und, inwiefern das vorzüglichſte Werk der letzten die Bildung der Rechtsverfaſſung iſt, die Jurisprudenz. Die Theologie iſt die oberſte Facultät, weil in ihr das Innerſte der Philoſophie objectivirt iſt; inſofern das Ideale die höhere Potenz des Realen iſt, folgt, daß die juridiſche Facultät der mediciniſchen vorangehe. Die Philoſophie, weil ſie Alles iſt, kann eben deswegen keine beſondere Facultät ſein. Die wahre Objectivität der Philoſophie in ihrer Totalität iſt nur die Kunſt, und die vierte Facultät müßte die der Künſte ſein.[2]

---

[1] Sämmtliche Werke, Bd. VIII., Abth. 1, S. 247, und Anmerkung.

[2] Vorleſungen über die Methode, S. 158, 110, 159—162.

A. Theologie. Der erste Ursprung der Religion, so wie jeder andern Erkenntniß und Cultur ist allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich. (Hier ist die Philosophie der Offenbarung mit dürren Worten ausgesprochen, und der Standpunkt der Absolutheit des speculativen Wissens somit aufgegeben.) Ich halte den Zustand der Cultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts, und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für eins: so daß dies Alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder sein wird. [1] Das ist viel weiter gegangen, als selbst der orthodoxeste Vertheidiger des Buchstabens der Bibel behaupten wird; denn während diese nur Ein Menschenpaar vollkommen aus Gottes Schöpferhand hervorgehen läßt, so Schelling das ganze Geschlecht. Gott gibt sich hiernach unmittelbar mit der Einrichtung der Rechts- und Staats-Verfassungen, der Erfindung der Künste und Wissenschaften u. s. w. ab.

Ungeachtet dieser ganz schiefen Ansicht, ist die Auffassungsweise des Christenthums doch leidlich speculativ. Besonders aber hier wird der Einfluß des Hegel'schen Aufsatzes, „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt," der unmittelbar diesen Schelling'schen Vorlesungen vorherging, unverkennbar. Doch sind die ersten Keime dieser Ansichten auch schon in Hegels „Differenz" anzutreffen. [2] Schelling sagt, ohne seine Eigenthümlichkeit aufzugeben: Im Christenthum wird das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut. In der Mythologie der Griechen wurde das Unendliche nur im Endlichen angeschaut, und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Ganz anders ist das Verhältniß einer Religion, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht,

---

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 167, 169.

[2] Hegels Werke, Bd. I., S. 269.

in welcher das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen zugleich um ſeiner ſelbſt willen, ſondern nur als Allegorie des erſten und in der gänzlichen Unterordnung unter daſſelbe gedacht wird. Das Ganze, worin die Ideen einer ſolchen Religion objectiv werden, iſt nothwendig ſelbſt ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt, die Geſtalten nicht bleibend, ſondern erſcheinend, nicht ewige Naturweſen, ſondern hiſtoriſche Geſtalten, in denen ſich das Göttliche nur vorübergehend offenbaret, und deren flüchtige Erſcheinung allein durch den Glauben feſtgehalten werden kann, niemals aber in eine abſolute Gegenwart verwandelt wird. Da, wo das Unendliche ſelbſt endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden; es iſt Polytheismus möglich. Da, wo es durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig eins; und es iſt kein Polytheismus, als ein Zugleichſein göttlicher Geſtalten, möglich. Jeder beſondere Moment der Zeit iſt Offenbarung einer beſondern Seite Gottes, in deren jeder er abſolut iſt. Was die griechiſche Religion als ein Zumal hatte, hat das Chriſtenthum als ein Nacheinander. Die Religion der griechiſchen Welt verhält ſich zur chriſtlichen, wie Natur und Geſchichte. Gott wird in der Natur gleichſam exoteriſch, inwiefern das Symbol unabhängig von der Idee genommen wird: der Idee nach aber, eſoteriſch. In der idealen Welt, alſo vornehmlich der Geſchichte, legt das Göttliche die Hülle ab; ſie iſt das laut gewordene Myſterium des göttlichen Reichs. Es iſt Gott ſelbſt, der die Ideen offenbart. Der Begriff der Offenbarung iſt darum ein ſchlechthin nothwendiger im Chriſtenthum. Die Ideen deſſelben können allein durch Handeln objectiv werden. Wie im Heidenthum die Natur das Offenbare war, dagegen die ideale Welt als Myſterium zurücktrat: ſo mußte im Chriſtenthum vielmehr, in dem Verhältniß als die ideelle Welt offenbar wurde, die Natur als Geheimniß zurücktreten. [1]

---

[1] Vorleſungen über die Methode, S. 169—173, 181—182, 174.

Die hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums kann von keinem andern Punkt, als der allgemeinen Anſicht ausgehen, daß das Univerſum überhaupt, und ſo auch inwiefern es Geſchichte iſt, nothwendig nach zwei Seiten differenzirt erſcheine; und dieſer Gegenſatz, welchen die neuere Welt gegen die alte macht, iſt für ſich zureichend, das Weſen und alle beſondern Beſtimmungen des Chriſtenthums einzuſehen. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrſchendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieſes zu vergöttern, ſondern um es in ſeiner eigenen Perſon Gott zu opfern, und dadurch zu verſöhnen. Die erſte Idee des Chriſtenthums iſt daher nothwendig der Menſch gewordene Gott, Chriſtus, als Gipfel und Ende der alten Götterwelt, der die Menſchheit in ihrer Niedrigkeit anzieht. Er ſelbſt geht zurück ins Unſichtbare, und verheißt ſtatt ſeiner nicht das im Endlichen bleibende Princip, ſondern den Geiſt, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als ſolches das Licht der neuen Welt iſt. Daß Gott in einem beſtimmten Moment der Zeit menſchliche Natur angenommen habe, dabei kann ſchlechterdings nichts zu denken ſein, da Gott ewig außer aller Zeit iſt. Die Menſchwerdung Gottes iſt alſo eine Menſchwerdung von Ewigkeit. Der Menſch Chriſtus iſt alſo in der Erſcheinung nur der Gipfel und inſofern auch wieder der Anfang derſelben; denn von ihm aus ſollte ſie dadurch ſich fortſetzen, daß alle ſeine Nachfolger Glieder eines und deſſelben Leibes wären, von dem er das Haupt iſt. Die Einheit Aller im Geiſt bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart dargeſtellt, dieſe ſymboliſche Anſchauung iſt die Kirche, als lebendiges Kunſtwerk. Die durch Alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt ſich allein durch die ſubjective Beſtimmung auf, Beide auf eine unbegreifliche Weiſe als Eins zu denken; eine ſolche ſubjective Einheit drückt der Begriff des

Wunders aus. Verſöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch ſeine eigene Geburt in die Endlichkeit, iſt der erſte Gedanke des Chriſtenthums: und die Vollendung ſeiner ganzen Anſicht des Univerſum und der Geſchichte deſſelben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm ſchlechthin nothwendig iſt. Der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes iſt das Endliche ſelbſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt, und welches als ein leidender und den Verhängniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrſchaft des Geiſtes, eröffnet. [1]

B. Wie das Abſolute ſelbſt in der Doppelgeſtalt der Natur und Geſchichte als Ein und daſſelbe erſcheint, zerlegt die Theologie, als Indifferenzpunkt der realen Wiſſenſchaften, ſich von der einen Seite in die Hiſtorie, von der andern in die Naturwiſſenſchaft, deren jede ihren Gegenſtand getrennt von dem andern, und eben damit auch von der oberſten Einheit betrachtet. Dies verhindert nicht, daß nicht jede derſelben in ſich den Centralpunkt herſtellen, und ſo in das Urwiſſen zurückgehen könnte. Könnte in beiden das reine Anſich erblickt werden, ſo würden wir daſſelbe, was in der Geſchichte ideal, in der Natur real vorgebildet erkennen. Die vollendete Welt der Geſchichte wäre ſelbſt eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit ſelbſt erreichten Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit. Auch die Geſchichte kommt aus einer ewigen Einheit, und hat ihre Wurzel ebenſo im Abſoluten, wie die Natur. Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen findet der gemeine Verſtand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. Ich frage dagegen, was iſt denn dieſes oder jenes Individuum Anderes, als eben das, welches dieſe oder

[1] Vorl. über die Methode, S. 179—181, 192—193, 183—185.

jene bestimmte Handlung ausgeführt hat. War also die Handlung nothwendig, so war es auch das Individuum. Was allein als frei und demnach objectiv zufällig in allem Handeln erscheinen kann, ist blos, daß das Individuum von dem, was vorherbestimmt und nothwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu seiner That macht. Uebrigens aber und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen, Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit. [1]

Selbst unter dem Heiligsten ist nichts, das heiliger wäre, als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes. Erst dann erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel einer höhern Nothwendigkeit gebraucht werden. Geschichte ist weder das rein Verstandes-Gesetzmäßige, dem Begriff Unterworfene, noch das rein Gesetzlose, sondern was mit dem Schein der Freiheit im Einzelnen Nothwendigkeit im Ganzen verbindet. Die ewige Nothwendigkeit offenbart sich, in der Zeit der Identität mit ihr, als Natur, wo der Widerstreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinschaftlichen Keim des Endlichen verschlossen ruht. Mit dem Abfall von ihr offenbart sie sich als Schicksal, indem sie in den wirklichen Widerstreit mit der Freiheit tritt. Die neuere Welt ist allgemein die Welt der Gegensätze; und wenn in der alten im Ganzen das Unendliche mit dem Endlichen unter Einer gemeinschaftlichen Hülle vereinigt liegt, so hat der Geist der spätern Zeit zuerst diese Hülle gesprengt, und jenes in absoluter Entgegensetzung mit diesem erscheinen lassen. Denn wie die alte Welt allgemein die Welt der Gattungen, so ist die moderne die der Individuen: dort ist das Allgemeine wahrhaft das Besondere, das Geschlecht wirkt als Individuum, hier ist umgekehrt die Besonderheit der Ausgangspunkt, die zur Allgemeinheit werden soll (ein Schiller'scher

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 213—214, 177—178.

Gedanke[1]). Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfall, einem Abbrechen des Menschen von der Natur. Nicht die Hingabe an diese selbst ist die Sünde, sondern, so lange sie ohne Bewußtsein des Gegentheils ist, vielmehr das goldene Zeitalter. Das Bewußtsein darüber hebt die Unschuld auf, und fordert daher auch unmittelbar die bewußte Versöhnung und die freiwillige Unterwerfung, die, an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die der Entzweiung mit dem Schicksal tretend, und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherstellend, in der Idee der Vorsehung ausgedrückt ist. Das Christenthum also leitet in der Geschichte jene Periode der Vorsehung ein.[2] Auch Görres hat diesen Gegensatz, wie Schelling schon im System des transscendentalen Idealismus, der Eintheilung der Weltgeschichte zu Grunde gelegt.

Als den Gegenstand der Historie bestimmten wir die Bildung eines objectiven Organismus der Freiheit oder des nach dem göttlichen Vorbilde geformten Staats, der das unmittelbare und sichtbare Bild des absoluten Gesammtlebens der Wissenschaft, der Religion und der Kunst im Ganzen der Menschheit ist. Die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit, die sich nothwendig äußerlich und in einer objectiven Einheit ausdrückt, differenzirt sich in dieser Erscheinung selbst wieder nach zwei Seiten. Die vollkommene Erscheinung derselben im Idealen ist der vollkommene Staat, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, Alles, was nothwendig, zugleich frei, und alles frei Geschehende zugleich nothwendig ist. Indem das äußere und öffentliche Leben, in einer objectiven Harmonie jener Beiden, verschwand: mußte es durch das subjective in einer idealen Einheit ersetzt werden, welche die Kirche ist. Der Staat, in seiner Entgegensetzung gegen die Kirche, ist selbst wieder die Naturseite des Ganzen, worin Beide

[1] Sämmtliche Werke, Bd. VIII., Abth. 1, S. 256—261.

[2] Vorlesungen über die Methode, S. 218—219, 222, 153—154, 175—176 (134; Kritisches Journal der Phil., Bd. II., St. III., S. 37).

die Wissenschaft desselben alle Strahlen der allgemeinen Erkenntniß der Natur wie in Einen Brennpunkt zusammenbrechen und eins machen. Die Medicin, die Krone und Blüthe aller Naturwissenschaften, muß allgemeine Wissenschaft der organischen Natur werden. Sind die Naturforscher alle, jeder in seiner Art, Priester und Dollmetscher gewisser Naturkräfte: so betrachtet dagegen der Arzt das heilige Feuer im Mittelpunkt, und schaut den unmittelbar gegenwärtigen Gott in dem Wirken und Leben eines organischen Leibes. Das, wodurch der Organismus Ausdruck der ganzen Subject-Objectivirung ist, ist, daß die Materie, welche auf der tieferen Stufe dem Licht entgegengesetzt und als Substanz erschien, in ihm dem Licht verbunden und bloßes Accidenz des Ansich des Organismus, und demnach ganz Form wird. In dem ewigen Act der Umwandlung der Subjectivität in die Objectivität kann die Objectivität oder die Materie nur Accidenz sein, dem die Subjectivität als das Wesen oder die Substanz entgegensteht, welche aber in der Entgegensetzung selbst die Absolutheit ablegt, und als blos relativ Ideales (im Licht) erscheint. Der Organismus ist es also, welcher Substanz und Accidenz als vollkommen eins, und, wie in dem absoluten Act der Subject-Objectivirung, in Eins gebildet darstellt. Für die körperlichen Dinge, deren Begriff blos der unmittelbare Begriff von ihnen selbst ist, fällt die unendliche Möglichkeit aber als Licht außer ihnen. Im Organismus, dessen Begriff unmittelbar zugleich der Begriff anderer Dinge ist, fällt das Licht in das Ding selbst. Entweder ist nun das ideelle Princip der Materie nur für die erste Dimension verbunden; in diesem Fall enthält das organische Wesen blos die unendliche Möglichkeit von sich selbst als Individuum oder als Gattung. Oder das Licht hat auch in der andern Dimension der Schwere sich vermählt, so ist die Materie zugleich für diese, welche die des Seins in andern Dingen ist, als Accidenz gesetzt, und das organische Wesen enthält die unendliche Möglichkeit anderer Dinge außer ihm. In

dem ersten Verhältniß, welches das der Reproduction ist, waren Möglichkeit und Wirklichkeit beide auf das Individuum beschränkt, und dadurch selbst eins: in dem andern, welches das der selbstständigen Bewegung ist, geht das Individuum über seinen Kreis hinaus auf andere Dinge; Möglichkeit und Wirklichkeit können hier also nicht in Ein und dasselbige fallen, weil die andern Dinge ausdrücklich als andere, als außer dem Individuum befindliche gesetzt sein sollen. Wenn aber die beiden vorhergehenden Verhältnisse in dem höhern verknüpft werden, und die unendliche Möglichkeit anderer Dinge doch zugleich als Wirklichkeit in dasselbe fällt, worein jene, so ist damit die höchste Function des ganzen Organismus gesetzt: die Materie ist in jeder Beziehung und ganz Accidenz des Wesens, des Idealen, welches an sich productiv, aber hier, in der Beziehung auf ein endliches Ding, als ideal, zugleich sinnlich-producirend, also anschauend ist. Wie auch die allgemeine Natur nur in der göttlichen Selbstanschauung besteht und die Wirkung von ihr ist, so ist in den lebenden Wesen dieses ewige Produciren selbst erkennbar gemacht und objectiv geworden.[1]

D. Wissenschaft der Kunst. Die Kunst ist eine Verkündigerinn göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerinn der Ideen: eine ungeborne Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen inwohnend erleuchtet, und deren Gestalt dem sinnlichen Auge ebenso verborgen und unzugänglich ist, als die der gleichen Wahrheit. Dem Philosophen ist die Kunst eine nothwendige, aus dem Absoluten unmittelbar ausfließende Erscheinung, und nur insofern hat sie Realität für ihn.[2] Selbst bis dahin hat Schelling nach Hegel hin seine Denkungsart umgewendet, daß er jetzt die Philosophie über die Kunst setzt, und zwar noch

---

[1] Vorlesungen über die Methode, S. 279–280, 283, 285 (Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, Vorrede, S. v–vi), 287–288, 290–293.

[2] Ebendaselbst, S. 305, 307–308.

unumwundener, als Hegel es sich 1801 zu thun getraute,[1] — wohl nur um nicht zu direct in Widerspruch mit dem bisherigen Philosophiren Schellings zu gerathen, eine Rücksicht, die dieser gegen sich selbst nicht zu haben brauchte, und die später auch bei jenem[2] fortfiel, nachdem sein Freund Folgendes gesagt: Die Kunst, obgleich ganz absolut vollkommene In-Eins-Bildung des Realen und Idealen, verhält sich doch selbst wieder zur Philosophie, wie Reales zum Idealen. In dieser löst der letzte Gegensatz des Wissens sich in die reine Identität auf, und nichtsdestoweniger bleibt auch sie im Gegensatz gegen die Kunst immer nur ideal. Insofern das Ideelle immer ein höherer Reflex des Reellen ist, insofern ist in dem Philosophen nothwendig auch noch ein höherer ideeller Reflex von dem, was in dem Künstler reell ist. Hieraus erhellt nicht nur überhaupt, daß in der Philosophie die Kunst Gegenstand eines Wissens werden könne, sondern auch, daß außer der Philosophie und anders als durch Philosophie von der Kunst nichts auf absolute Art gewußt werden könne. Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut. Der begeisterte Naturforscher lernt durch sie die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunst, und die Art, wie die sinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch diese selbst sinnbildlich erkennen.[3] Wie dann Schelling die Natur mit der Dante'schen Hölle vergleicht, so mit dem Fegefeuer „die Geschichte, deren Natur stufenweises Fortschreiten ist, nur Läuterung, Uebergang zu einem absoluten Zustand. Dieser ist nur in der Kunst gegenwärtig, welche die Ewigkeit anticipirt, das Paradies des Lebens und wahrhaft im Centro ist.“[4]

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 269—270.
[2] Hegels Encyklopädie, §. 556 flg., S. 568 flg.
[3] Vorlesungen über die Methode, S. 313—314, 320—321.
[4] Kritisches Journal der Philosophie, Bd. II., St. III., S. 43.

Drittes Kapitel.

Die theoſophiſche Naturphiloſophie.

Die Conſtruction im Abſoluten ließ die Dinge nicht aus ihm heraustreten. Die theoſophiſche Naturphiloſophie betrachtet nun näher, wie jedes, indem es an Gott, als ſeiner Wurzel, befeſtigt bleibt, Darſtellung Gottes iſt, und aus welchem Grunde er ſich in ihnen darſtellt. Die Theoſophie iſt eine Rückkehr in den Standpunkt des Identitätsſyſtems, aber ſo daß ſie auch den Unterſchied ſich zu bewahren weiß. Beſonders hier legt Schelling einen Werth darauf, daß die abſolute Production des philoſophiſchen Wiſſens in der intellectuellen Anſchauung zugleich ein abſolut Gegebenes und Erfahrenes iſt. Indem das denkende Subject dieſe Wahrheit bei Schelling nicht in ſich entwickelt, ſondern nur in ſich findet, ſo iſt dieſe Speculation von der Glaubensphiloſophie eigentlich gar nicht mehr verſchieden. Es iſt aber nicht die Glaubensphiloſophie der Reflexion, welche im Auch und dem unendlichen Progreſſe ſtecken bleibt, ſondern, wie die Schleiermacher'ſche, eine ſolche, die aus der Sehnſucht in die Befriedigung und den gegenwärtigen Genuß des Abſoluten zurückgeholt iſt. Die dialektiſche Hin- und Herbewegung aber des Subjects am Objecte, die bei Schleiermacher der aus der Reflexionsphiloſophie ihm noch anklebende Ueberreſt war, iſt hier gänzlich getilgt, bis ſie in Solger (der höchſten Verklärung der Glaubensphiloſophie) dem abſoluten Inhalt wieder gegenübertritt und mit demſelben ſich zuſammenzuſchmelzen ſtrebt.

In den „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphiloſophie," die 1805 in den Jahrbüchern der Medicin (Bd. I., Heft 1, S. 1—88) erſchienen, theilt Schelling zunächſt den metaphyſiſchen Kern ſeiner neu gewonnenen Anſichten mit. Dieſen entwickelt er dann in verſchiedenen andern Abhandlungen, indem er Natur,

Sittlichkeit, Kunst, Religion im Lichte des neuen Standpunkts betrachtet, und geht im letzten Erzeugniß seines Geistes bis zu einem ausgesprochenen Abfall von aller Speculation fort. Zur Ersteigung dieses theosophischen Standpunkts war ihm die aus mehreren seiner Schriften dieser Periode hindurchblickende Lectüre Jacob Böhms behülflich, über deren bisherige Unterlassung er sich selber anklagt,[1] und die ihm vielleicht von Hegel, einem großen Verehrer dieses Theosophen, angerathen worden war. Görres versucht, ihm auch in dieses letzte Stadium seiner philosophischen Laufbahn zu folgen, ja bis an Friedrich v. Schlegel heranzukommen. Auch die Bekanntschaft Schellings mit Hamanns Schriften, den er einen tiefsinnigen, urkräftigen Geist nennt, fällt in diese Zeit, und er verdankte sie, seinem eigenen Geständnisse nach, Jacobi'n.[2] Gegen Fichte, der ihm den Vorwurf macht, die verschriensten und seltensten Schwärmer zu lesen und zu benutzen,[3] vertheidigt er sich auf die Art, daß er sagt: Alle Eigenheit, aller Zwang der Schulen und Geschiedenheit der Meinungen muß aufhören, und Alles zusammenfließen zu einem großen und lebendigen Werk. Jetzt hilft nicht mehr Wehren, oder Zudecken; denn die Frucht, die reif ist, bricht mit Macht an den Tag. In den Herzen und Geistern vieler Menschen liegt ein Geheimniß, das da ausgesprochen sein will; und es wird ausgesprochen werden. Ob ich eine Schule will? Gebt mir Einige der Art, wie ich sie gefunden habe, und sorgt, daß auch der Zukunft Begeisterte nicht fehlen: und ich verspreche euch einst noch den Συμφος, das einigende Princip, auch für die Wissenschaft. (Hegel?) Hierzu bedarf es keiner Schüler, so wie keines Hauptes noch Meisters. Keiner lehret den Andern, oder ist dem Andern verpflichtet, sondern Jeder dem Gott, der aus Allen

[1] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphil., S. 156—157.
[2] Philosophische Schriften, S. 346, 388, 489—490; Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 94, 173—174, 192 Anmerkung.
[3] Fichte: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 266.

redet.[1] Um diese Verschmelzung selber noch vorzunehmen, läßt er auch in dieser Theosophie Spinozistische Ansichten und Aeußerungen erst recht mit den bisher gebrauchten und neu hinzugekommenen Elementen, besonders den Gedanken Böhms und der Neuplatoniker, unterlaufen, und bildet so einen vollständigern Eklekticismus, als das spätere Fichte'sche System ist.

I. Metaphysik der Theosophie. Das Absolute, das er jetzt fast ausschließlich Gott nennt, wird beschrieben, und seine Erkenntnißart angegeben. Hierauf geht Schelling zur Betrachtung der endlichen Dinge über, und gibt drittens das Verhältniß beider Seiten zu einander an.

A. Alle wahre Erfahrung ist religiös. Das in der Erfahrung allein Seiende ist eben das Lebendige, Ewige, oder Gott. Gottes Dasein ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Es gibt keine höhere Offenbarung weder in Wissenschaft, noch in Religion oder Kunst, als die der Göttlichkeit des All. Wohl ist Religion nicht Philosophie; aber die Philosophie, welche nicht in heiligem Einklang die Religion mit der Wissenschaft verbände, wäre auch jenes nicht. Wohl erkenne ich etwas Höheres, denn Wissenschaft. Und wenn der Wissenschaft nur diese zwei Wege zur Erkenntniß offen sind, der der Analyse oder Abstraction, und der des synthetischen Ableitens, so läugnen wir alle Wissenschaft des Absoluten. Es läßt sich von Gott nichts absondern; denn eben darum ist er absolut, weil sich von ihm nicht abstrahiren läßt. Es läßt sich nichts herleiten aus Gott, als werdend oder entstehend; denn eben darum ist er Gott, weil er Alles ist. Speculation ist Alles, d. h. Schauen, Betrachten dessen, was ist in Gott. Die Wissenschaft selbst hat nur insoweit Werth, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes, wie er ist.[2]

---

[1] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphil., S. 154, 157; Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 11.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, Vorrede, S. XVII (Bd. II., H. 2, S. 283); S. 3, 9—10, 28—29.

Positionen, die in ihm begriffen sind, und das unendliche Fürsichselbstsein dieser Positionen, welches wir auch schlechthin die Unendlichkeit nennen wollen. Denn das Unendliche ist unendlich und für sich selbst, nur inwiefern es in Gott als absoluter Einheit begriffen ist; abgesehen von dieser Einheit, fiele es der bloßen Relation mit Anderem anheim. Die Einheit aber ist wahre Einheit, wahre Affirmation ihrer selbst, nur insofern sie das ihr Gleiche bejahet; nämlich was Position von sich selbst und also auch für sich selbst ist. Ein All vermag nicht zu sein, was bloße Einheit ist, in der das Leben des Besondern unterdrückt ist, sondern nur das, drin mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des besondern Lebens besteht. Gott und All sind daher völlig gleiche Ideen; und Gott ist unmittelbar kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst (von ihm Gleicher), zu sein absolutes All. Hinwiederum ist das All nichts Anderes, denn die Affirmation, damit Gott sich selbst bejahet, in ihrer Einheit und actuellen Unendlichkeit. Und da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist: so ist das All nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott. Das gottgleiche All ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes, sondern selbst das sprechende, nicht das erschaffene, sondern das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise. Nur das All ist wahrhaft geschieden und für sich, weil außer ihm Nichts ist.[1] Das abstracte Fürsichsein hat nämlich das Andersein sich noch gegenüber; nur das wahrhafte Fürsichsein hat das Andersein in sich aufgenommen, und ist darin bei sich. Schelling spricht so hier eigentlich ganz schon in Kategorien der Hegel'schen Logik.

Die Idee ist das Besondere, inwiefern es als eine ewige Wahrheit in Gott ist: das Leben des Dinges in Gott. Das Zeitleben aber ist nur das Leben des Dinges, so weit es durch

---

[1] Jahrb. d. Medicin, Bd. I, H. 1, S. 30—34; Von der Weltseele, S. xxxiv.

die bloßen Verhältnisse der Positionen unter einander möglich ist; d. h. es ist ein nichtiges Leben. Das Centrum oder die absolute Einheit ist das Bekräftigende in jeder Position. Das in der Beziehung der Positionen auf einander Entstandene, inwiefern es blos auf Relation beruht, ist, wie die Bilder sind, welche von zusammengelenkten oder aus einander gebrochenen Strahlen unter gewissen Verhältnissen hervorgebracht werden; es ist nicht, weil es kein unum per se, sondern ein bloßes unum per accidens ist. Dieses Bild, das nichts für sich und an sich ist, wird gleichwohl in diesem Nichtsein für sich Widerschein sowohl der Unendlichkeit, als der Einheit. Die Idea ist der in dem Nichtsein des Dinges für sich durchleuchtende Blitz, der es sichtbar und erscheinen macht. Wir sehen die Position mit dem, was an sich Nichts ist, also eine Mischung von Realität und Nicht-Realität. Das Ding ist daher ein bloßes Mittelwesen. Jedes Wesen existirt in der Zeit nur mit so viel seiner selbst, als an ihm Relation ist; und auch nur dieses, was in Gott ewig vernichtet ist, wird an ihm durch die Zeit vernichtet. Jede Qualität der Natur ist eine unvertilgliche, ewige und nothwendige Position Gottes. Das Dasein des Menschen dauert nur so lange die Verhältnisse der Positionen sich so gefügt haben, daß die Idea in ihnen widerleuchtet. Aber jene streben unaufhörlich nach der anfänglichen Freiheit. Der Mensch vergeht, sobald jene Bedingungen vergehen, ohne daß deshalb etwas im All verschwände: wie der Regenbogen verschwindet, obgleich alle Elemente seiner Erscheinung bestehen, wenn nur ihre bestimmte wechselseitige Relation geändert ist. In dem Werden und Vergehen der Dinge schaut das All sein eigenes heiliges und unendliches Leben an. Nie vermag die Ursach eines Dinges es der Substanz oder dem Wesen nach zu schaffen; sie bestimmt an ihm allein das Nichtwesentliche. In Ansehung des All ist die endlose Dauer nicht vom Augenblick verschieden; es wäre gleich unendlich in diesem, wie in jener. Auch die Seele, nicht in ihrem

Centro gefaßt, sondern creatürlich, ist nicht minder ein lediglich transitives Wesen oder Phänomen, als die Dinge oder der Leib, welchen sie erkennt. Warum ist nicht Nichts, warum ist überhaupt Etwas? Das All ist dasjenige, dem es schlechthin unmöglich ist, nicht zu sein: wie das Nichts, dem es schlechthin unmöglich ist, zu sein. Dem Nichts ist daher nur das All schlechthin entgegengesetzt, keinesweges aber das Ding, sondern dieses nur beziehungsweise und zum Theil; denn es ist ihm nicht schlechthin unmöglich, nicht zu sein, sondern nur sofern es mit andern Dingen und im Verhältniß zu ihnen ist. Die Frucht dieser Betrachtung ist die Einsicht: daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu sein vermag, daß nur Unendliches ist, absolute, ewige Position von sich selbst, welche Gott ist und als Gott All. Blos durch verworrene Betrachtungsart verwandelt sich das Weltall für uns in ein System von Körpern: wahrhaft aber ist es der unendliche und unsterbliche Gott, der in dem Weltsystem lebt, und allgemeine affectionslose Substanz, das durchaus und in jeder Rücksicht Bestimmungslose, ist.[1] Läuft so diese Philosophie hoher Offenbarung nicht Gefahr, in den trivialsten Theismus zurückzufallen, aus dem Schelling selber uns befreit hat?

Dies ist das Wunder aller Wunder, das Geheimniß der ewigen Liebe, welche allein durch den Gegensatz zur Einheit mit sich selbst dringt: daß, was für sich absolut sein möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu sein, sondern es nur in und mit den Andern ist. Der Typus des dreieinigen Wesens drückt sich im Größten, wie im Kleinsten ab. Dieser Gott, in dem das Wesen aller Dinge ist, der aber selbst in ungetrübter Einheit besteht, setzt aber außer und über den besondern Dingen noch das schlechthin potenzlose Bild seiner potenzlosen Identität. Wo nämlich alle Qualitäten der Natur zusammentreffen, da

---

[1] Jahrb. der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 34, 36—38, 49, 40—44, 46, 50—52, 62—63, 69.

verſchwindet alle Potenz, und das Göttliche ſelbſt tritt hervor, und leuchtet durch in der quantitäts- und dimenſionsloſen Vernunft, welche das auf der Schöpfung ruhende Antlitz Gottes iſt.[1] Dieſe Identität in Gott wird jetzt, zum Gegenſatze gegen die frühern Behauptungen, von der Indifferenz unterſchieden, die nur in den abgeleiteten Dingen ſei. Ebenſo tritt die Abſcheidung des Grundes der Natur, als der ewigen Geburt aller Dinge, von der zeitlichen ſichtbaren Natur, als der blos unter Relationen beſtehenden Erſcheinung derſelben, immer ſtärker hervor. Ueber die Potenzen, die hier die Qualitäts-Unterſchiede im Univerſum genannt werden (ſo daß auch hier das Studium Böhm's die Kategorie der Quantität verdrängte), kommt nichts Neues vor, außer etwa, daß das Licht, als die Unendlichkeit in der Einheit beſtimmt, blos für einen einzelnen Ausdruck dieſer Stufe der Natur angeſehen wird, und Klang und andere Erſcheinungen mit ihm in gleichen Rang erhoben werden, die Schwere das Herz der Dinge, nicht aber ihre Beſonderheit anſehen ſoll u. ſ. w. Der Unterſchied der Potenz gilt aber nicht mehr in Bezug auf das Ding ſelbſt, ſondern wird nur gemacht in Relation eines Dings auf andere beſondere Dinge. Das Ganze der „göttlichen Alles auflöſenden Philoſophie" wird dann in folgendem allgemeinen Schema dargeſtellt; jedoch mistraut Schelling hier ſchon dieſer Methode ſeines zweiten Standpunkts, indem er den Misbrauch mit angeſehen, den Görres und Andere damit getrieben, und daher jetzt die davor warnt, die den Geiſt nicht haben, dieſes Schema zu beleben.

Gott.

Das All.

Relativ reales All.		Relativ ideales All.
Schwere (A^1), Materie.		Wahrheit, Wiſſenſchaft.
Licht (A^2), Bewegung.		Güte, Religion.
Leben (A^3), Organismus.		Schönheit, Kunſt.
Das Weltſyſtem.	Vernunft.	Die Geſchichte.
Der Menſch.	Philoſophie.	Der Staat.

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 52 (Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie, S. 60), 59, 63, 69.

Während in der Neuen Zeitschrift die Gegensätze ideell, die Einheit das Reelle war; ist jetzt die Differenz reell: Denn das Endliche, wie das Unendliche, jedes dieser Attribute Gottes, ist selbst göttlich und von eigner Selbstständigkeit. Die Einheit Beider ist keine endliche, in der nur vernichtbare Gegensätze begriffen sind, die der Verbindung bedürfen, sondern eine göttliche Identität solcher, deren jedes für sich sein könnte, und doch nicht ist ohne das Andere. Der Vernunft ist der Gegensatz ebenso ursprünglich und wahr, als die Einheit. Der Gegensatz muß sein, weil ein Leben sein muß; denn der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit. (Die gegensatzlose Quantität ist in der That nur das Todte.) Aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich als bewältigt; d. h. sie setzt ihn als Gegensatz und als Einheit zugleich: und ist so erst die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit.[1] Dies, daß die göttliche Liebe bis zur Realität der Gegensätze herabsteigt ohne sich zu verlieren, ist eine viel tiefere Bestimmung, als die der früheren Indifferenz; und Schelling nähert sich damit noch mehr dem Standpunkt Hegels, den dieser übrigens schon 1801 in seiner „Differenz" ganz deutlich ausgesprochen hatte, indem er zuerst sich dieser dem bisherigen Gebrauche Schellings ganz entgegengesetzten Terminologie bediente.[2] Soweit konnte Schelling aber mit Hegel nicht gleichen Schritt halten, daß, ungeachtet der

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 53—56; 66, 60, 70, 52 (Von der Weltseele, S. XLIX); Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 49—50.

[2] Hegels Werke, Bd. I., S. 256—257. — Später hatte Sinclair, der mit seinen Ansichten zwischen beiden Männern steht, und auch die Naturphilosophie auf das Einzelne der Physik in seinem Werke, „Versuch einer durch Metaphysik begründeten Physik" (1813), anwenden wollte, dasselbe in einigen allgemeinen Sätzen (S. 148) aufgestellt: „Die höchste Grundform der Dinge ist das vollkommenste Füreinander-Sein, daß sie, indem sie auf das Vollkommenste an sich sind, zugleich auf das Vollkommenste im Ganzen sind, eine Vereinigung des Unterscheidens und Nichtunterscheidens," u. s. f.

Realität der Gegenſätze, ſeine Identität darum nicht eine durchaus und in jeder Rückſicht unbeſtimmte, und ſomit ſchlechthin impotente würde.

C. Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen. Die Endlichkeit beſteht nur in den Relationen der Weſenheiten auf einander, die Gott ihnen nicht geben, nicht poſitiv in ihnen bejahen, aber auch nicht nehmen (wenn ſchon als nichtig in Bezug auf ſich ſelbſt ſetzen) kann; — nicht nehmen, weil er ſie ſonſt zu einem reinen abſoluten All machen müßte, wie er ſelbſt iſt. Die Endlichkeit iſt daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Weſenheiten des All, ohne wahren Urſprung (da ſie kein eigentliches Sein iſt) und ohne poſitive Folge aus Gott. [1] Doch kann Schelling die ſpeculative Vernichtigung des Endlichen, zu der er ſelber uns angeleitet, nun nicht mehr feſthalten, wenn er ſagt: Dein wirkliches oder gegenwärtiges Leben als Menſch iſt allerdings nur Dein Leben in und unter Relationen, und inſofern blos die Erſcheinung Deines wahren und ewigen Lebens. Aber nicht nur iſt Dein Weſen oder Deine Idea, und zwar als Deine (weil Gott nicht ſo arm iſt, daß er nach Allgemeinbegriffen ſchaffte), eine ewige Wahrheit in Gott, ſondern auch die Relation ſelbſt, durch welche Du wirklich biſt, iſt (obgleich nichts an ſich) doch mit der Weſenheit zugleich, alſo auf ewige Weiſe zeitlos in Gott. [2] Hier wird nicht nur die Relation zu etwas Subſtantiellem, ſondern ſogar, wie bei Jacobi, das intelligible allgemeine Weſen der einzelnen Dinge zu einem abſtracten Verſtandesbegriffe gemacht, um ſich daran einen Vorwand für das Perennniren der Endlichkeit, die als ſolche in die Intellectualwelt erhoben wird, zu reſerviren. Durchaus phantaſtiſch aber wird dieſe Apotheoſe des Einzelnen dadurch, daß es als Einzelnes, wie in der perſiſchen Religion, zugleich

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 75—76.

[2] Ebendaſelbſt, S. 76—77.

seine besondere Idee im Gegensatze zu den andern Einzelnen derselben Gattung behalten soll, als wenn nicht alle einzelnen Dinge derselben Gattung Eine Idee haben müßten.

Das Endliche ist an sich selbst nichts, und in seinem Sein nur Widerschein des Absoluten; es ist nur die Relation selbst, und mittelbar das, was in Relation ist, sofern es in Relation ist. Aber dieses Nichts aller Relation ist nichts außer dem All, sondern selbst das All. Das All setzt die mit den Wesenheiten gleich ewigen Relationen derselben ewig als Nichts, und ist insofern das Nichts aller besondern Dinge als Dinge, da es im Gegentheil die Position der ewigen Wesenheiten ist. Die Lehre vom Absoluten ist die Lehre vom absoluten Nichts der Dinge, als endlich existirender. Die einzige und eigentliche Sünde ist eben die Existenz selbst (was Baader schon bestritt). Das Sein der Dinge in Gott ist ihr Nichtsein in Relation auf einander: so wie dann im Gegentheil ihr Sein in Relation auf einander nothwendig ihr Nicht-in-Gott-sein oder ihr Nichtsein in Ansehung Gottes involvirt. Das Endliche ist überhaupt nicht; allein das Göttliche ist. Wenn Alles, was die endlichen Dinge als solche von Gott unterscheidet, in einem reinen Mangel, in nichts Positivem besteht: so muß das Reelle oder die Substanz in allen Dingen nur Eine, nämlich Gott, sein.[1] Und doch sollte vorhin jeder Mensch eine besondere Idee als eine ewige Wahrheit in Gott besitzen.

Warum Gott es zu dem Andern seiner kommen läßt, hat Schelling besonders in diesem letzten Standpunkte seines Philosophirens untersucht. Schon das bereits Angeführte hat dies Verhältniß angedeutet. Klarer, und ganz speculativ, ist es in der Streitschrift gegen Fichte enthalten: Ein Wesen, das blos es selbst wäre, als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde. Es könnte

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 80—82, 86—87 (Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 95, 146).

eben darum nicht als Eins ſein; denn das Sein, das actuelle, wirkliche Sein iſt eben die Selbſtoffenbarung. Soll es als Eins ſein, ſo muß es ſich offenbaren in ihm ſelbſt; es offenbart ſich aber nicht, wenn es blos es ſelbſt, wenn es nicht in ihm ſelbſt ein Anderes, und in dieſem Andern ſich ſelbſt das Eine, alſo wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von ſich ſelbſt und einem Andern iſt. Dieſes Andere, da es nur durch das Band der Exiſtenz des Einen, alſo nicht außer dem Einen iſt, kann von dieſem Einen nicht verſchieden, ſondern ſelbſt nur das Eine ſein, aber als ein Anderes. Ferner, es kann auch nicht erſt zu dem Einen hinzukommen oder werden; denn es gehört ja zu der Exiſtenz des Einen, und iſt alſo mit dieſem ſeienden Einen ſchon ſelbſt da, und nichts außer ihm. Was als Eines iſt, muß in dem Sein ſelbſt nothwendig ein Band ſeiner ſelbſt als Einheit und ſeiner ſelbſt als des Gegentheils oder als Vielheit ſein; und dieſes Band eines Weſens, als Eines mit ihm ſelbſt als einem Vielen, iſt eben ſelber die Exiſtenz dieſes Weſens. Dieſe Exiſtenz iſt Gott, welcher ſich offenbart als die Einheit im Gegentheil. So exiſtirt wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, ſondern eben nur das abſolute Band oder die lebendige Copula Beider, die ewige Einheit des Prädicirenden und Prädicirten; ja eben dieſe Copula iſt allein die Exiſtenz ſelbſt, und nichts Anderes. In dem Wechſel von Entſtehen und Vergehen entfließt das Verbundene, als ein Spiel der ewigen Luſt, ſich ſelbſt zu bejahen. Der Abdruck dieſes ewigen und unendlichen Sichſelberwollens iſt die Welt, die vollſtändige und in progreſſiver Entwickelung ausgebreitete Copula ſelber.[1] Dieſe Selbſtoffenbarung der göttlichen Einheit als eines Gegenſatzes iſt der Punkt, woraus die Solger'ſche Philoſophie entſprang. In dieſer lebendigen Identität, ſetzt Schelling in Jacob Böhm's Manier hinzu, nun haft

[1] Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphil., S. 53—54, 56—58, 66 (Von der Weltſeele, S. XXII—XXV; Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 150 Anmerkung).

Du zumal den Widerstreit oder das Leben, und die Einheit oder die Sänftigung des Lebens. Denn die Einheit ist in der Vielheit, als in einem ewigen Gegenwurf ihrer selbst, bejaht; und die stille Einigkeit des Wesens bricht durch den Gegensatz, und macht nur darin auch ihn selbst und zugleich sich offenbar. Das Universum, d. h. die Unendlichkeit der Formen, in denen das ewige Band sich selbst bejaht, ist nur Universum durch die Einheit in der Vielheit. Entstehen und Vergehen sind an sich oder dem Positiven nach betrachtet, selbst nur das Sein; und nichts stirbt dem wahrhaft Reellen nach, es müßte denn Gott selbst sterben. [1]

Das Verhältniß dieser Ansicht zur Erfahrung als Erkenntniß kann kein Verhältniß der Entgegensetzung, sondern nur das einer ursprünglichen, innern Einheit sein. Das göttliche Band aller Dinge, diesen in der Schale der Endlichkeit verschlossenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim, sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht, so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst als eine eigene Sphäre oder Art der Wissenschaft verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß; alle Abstractionen lösten sich auf in die unmittelbare freundliche Anschauung. Das Höchste wäre wieder ein Spiel und Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch dürfte wieder frei und froh in dem Buch der Natur selbst lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachverwirrung der Abstraction und der falschen Theorien längst unverständlich geworden ist. Die lang verkannte Natur selbst wird, Alles erfüllend, durchbrechen; alle Blättlein und Bücher werden sie nicht aufhalten: alle Systeme der Welt nicht hinreichen, sie zu dämmen: Dann wird Alles einig und Eins werden, auch in der Wissenschaft und Erkennt-

---

[1] Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 59 (Von der Weltseele, S. xxv), 66—67.

niß, wie ſchon von Ewigkeit Alles einig und Eins war im Sein und im Leben der Natur.[1] Schelling vergißt nur, daß der höchſte Genuß allein die reife Frucht der ſauren Arbeit des Denkens ſein kann; und ganz ſanguiniſch iſt die Hoffnung, daß wir dereinſt nur den Mund würden aufzuthun brauchen, damit uns die Wahrheit empiriſch fertig und anſchaulich hereinfliege.

II. Dieſe Metaphyſik ſeines theoſophiſchen Standpunkts wird nun auf die einzelnen Potenzen des Univerſums angewendet.

A. Die Natur betrachtet vornehmlich der Verlauf der Jahrbücher der Medicin, und hier tritt die Terminologie Jacob Böhm's immer mächtiger hervor: In allem einzelnen Wirklichen iſt eben die Exiſtenz ſelbſt (die Subſtanz) das Grundloſe, Unendliche, allein aus ſich ſelbſt Faßliche. Die Stätte der Einzelnheit dagegen iſt die ewige Nacht, als des an und für ſich Unoffenbaren; ſie iſt nur an und mit dem Unendlichen, nichts wahrhaft Reelles, ſondern lediglich eine Faſſung oder Imagination, welche ohne das, ſo ſich in ihr faßt, niemals erſcheinen könnte. Du ſiehſt die Dinge weder ohne die Subſtanz, denn ſo entfliehen ſie in die Nacht: noch mit ihr, denn ſo durchſcheinet ſie das Eine. Durch die göttliche Einigung und die Einbildung der Dinge in das Centrum der Subſtanz empfinden ſie das ewige Daſein in ſich ſelbſt. Das Princip der Identität ſagt nichts Anderes aus, denn die ewige Copula deſſen, das an ſich ſelbſt iſt, mit dem, das an und für ſich ſelbſt nicht ſein könnte, d. h. die abſolute Identität des Unendlichen und des Endlichen. In jedem Vernunftſatz werden alſo nicht Gleiche, ſondern wirklich Entgegengeſetzte verbunden; in Gott iſt die Wirkung (d. h. das Prädicirte) mit der Urſache (dem Prädicirenden) nicht nur zumal, ſondern abſolut Eins. Die Subſtanz, als das Gemüth oder Innere der ewigen Natur, die heilige Seele der Welt, iſt der Quellpunkt alles empfindlichen Daſeins, welcher auch in der

[1] Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphil., S. 68–69, 164.

ſichtbaren Natur als das Herz ſchlägt, und, Alles bewegend und umtreibend in ihrem heiligen Leib, jede Regung verurſacht und die Innigkeit aller Erzeugniſſe. [1] Daß die Subſtanz alle Dinge iſt, indem ſie das Sein aller durch einander mäßigt, nennt Schelling ſogar die göttliche Temperatur. Aus der Vereinigung des Maßes (fährt er fort) mit der unendlichen Kraft entſpringt das heitere Götterbild Idea, ein Empfängniß der nothwendigen Luſt des reinen Bejahens, aber geſänftigt durch die Einheit Aller. In der Natur ſind lebendige Begriffe, die nichts weiter ſind, als die Begriffe der Seele, die nicht gehabt werden, ſondern für ſich beſtehen und als für ſich beſtehend ohne Reflexion wirken. Hebe die einzelnen Dinge auf, deren unendliche Bejahung und ewige In-Eins-Bildung zu ſein die Natur der Subſtanz iſt, oder denke ſie je und vor irgend einer Zeit als aufgehoben: und Du hebſt die Subſtanz ſelbſt auf. Die Dinge ſind in der natura naturans, wie eine Conception oder Einbildung in der Seele iſt. [2]

1. Die Ueberſchwänglichkeit der Kraft, wie ſie dennoch gehalten iſt durch das innere Maß, ſtellt ſich in den Dingen, ſo wie ſie in gegenſeitiger Ausſchließung offenbar ſind, als Ausdehnungstrieb dar, dadurch ſie auch in der That ein blos äußeres Leben in Bezug auf einander haben, oder ſich gegenſeitig und äußerlich offenbaren. Weder ganz äußerlich noch ganz innerlich, weder völlig offenbar noch völlig verborgen, zwiſchen Beiden angehalten, ſteht das Wundergebild der Materie, ein Gewächs und Inbegriff göttlicher Kräfte und das erſte Ebenbild des All. Wie alle Dinge zuletzt aufgelöſt ſind in die Exiſtenz der Einen Subſtanz, zu welcher Alles gehört: ſo nimmt das Höhere das Niedere in ſich auf, als ein zu ſeiner Exiſtenz Gehöriges. Erde, Luft, Waſſer werden in die Pflanze, die Pflanze in das Thier, das niedrere

---

[1] Jahrb. der Medicin, Bd. I., H. 2, S. 3—6, 8, 34—35, 9—10 (32).

[2] Ebendaſelbſt, S. 10, 12, 28 Anmerkung, 16, 19.

Thier in das höhere, Alles zuletzt in das Gestirn, das Gestirn selbst in das All, das All in die ewige Substanz aufgenommen. Jedes Niedrere gehört also zur Existenz eines Höheren, Alles zuletzt zur Existenz des ewig Einen und unendlich Vollen; aber eben darum wird es nicht von ihm hervorgebracht, sondern ist mit ihm zumal. Ein Jedes, das nur dieses, d. h. ein völlig Bestimmtes ist, ruht; ein Jedes aber, das entweder ein Mehreres ist, als es in diesem Augenblick offenbaren kann, oder Mehreres zu sein trachtet, als es gegenwärtig in der That ist, von dem sagt man, daß es sich bewegt. Indem die Substanz das einzelne Ding ist, ist sie unmittelbar auch alle Dinge, welche mit jenem zwar in der natura naturans, aber in der natura naturata auf keine Weise zumal und Eins sein können. Sie scheint daher fortzuschreiten, weil sie selbst actu, auch das Einzelne seiend, Mehreres ist, als dieses wegen eigener Eingeschränktheit zu fassen vermag: daher sie ihm fort und fort in immer Anderes hin und über zu strömen scheint. Aus diesem Grunde bleibt die Natur, alles Wechsels der Formen unerachtet, der Substanz nach immer dieselbe. Da das Sein aller Wesen, wie sie in der Substanz in der Tyat zumal vorhanden sind, ein untheilbares ist, so sind dem äußern Leben nach alle Dinge in Haß und Liebe gleicherweise gegen einander gestellt (jenes, weil sie sich ausschließen in der Existenz: dieses, weil Eines des andern Ergänzung ist), und werden vielfach bewegt in Einigkeit und Streit, auf diese Weise die Stille der Ewigkeit laut machend, und die Einheit offenbarend in Geschiedenheit der Kräfte. Die lautere Einheit in der Unendlichkeit ist in der Natur als Schwere; denn die Schwere ist dasjenige, kraft dessen jede Position im All ein Centrum für sich ist. [1]

Der Raum ist die Form der Substanzlosigkeit, des Bejahten ohne das Bejahende, oder der Dinge in der Abstraction

---

[1] Jahrb. d. Medicin, Bd. I., H. 2, S. 21 (17), 23, 29–30, 32; H. 1, S. 55.

von der Subſtanz. Das Bejahende in der Abſtraction vom Bejahten, oder im Gegenſatz mit ihm angeſehen, iſt das Princip der Zeit. Raum und Zeit ſind zwei relative Negationen von einander: in Jedem iſt eben das wahr, wodurch es das Andere negirt; ſo iſt in der vollkommenen Ausgleichung Beider das Wahre geſetzt.[1] Als dies Dritte zu jenen Beiden ſetzt Schelling die Materie;[2] was dann in der Hegel'ſchen Naturphiloſophie tiefer begründet worden. Auch bringt er für die Begriffsbeſtimmung der Schwere noch eine neue Wendung herein: Die Einheit der Dinge iſt das Geheimniß der Schwere in der Natur. Denn in derſelben iſt das Band des Ganzen auch die Poſition des Einzelnen; weshalb ſie im Raum das Aufhebende des Raumes, als der Form des Fürſichbeſtehens, iſt, und damit die andere Form der Endlichkeit, die Zeit ſetzt, welche nichts Anderes iſt, denn die Negation des Fürſichbeſtehens.[3]

2. Die Unendlichkeit in der Einheit ſcheint wieder in der Natur durch das Licht, in welches die Allheit der Dinge aufgelöſt iſt. Das Weſen in dem Licht, als das allgegenwärtige und unendliche Denken, erfüllt Alles auf ideale Weiſe, wie in der Schwere auf reale. Nur in der Einheit mit dem Lichtweſen, der andern Seite des Bandes, erſcheint auch das Band in der Schwere ſelbſt als bejaht. Denn das Weſen im Licht verhält ſich zum Weſen in der Schwere als deſſen Begriff oder Bejahung. Das Lichtweſen offenbart dasjenige an dem Ding, wodurch es eine ewige Wahrheit hat, als eine zugleich ewige und durchaus einzige Conception der unendlichen Luſt der Bejahung; es iſt die Subſtanz, ſofern ſie auch im Einzelnen iſt.[4] So ſehr ins

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., Heft 2, S. 122, 124; Von der Weltſeele, S. XXXV.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 126.

[3] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., Heft 2, S. 130—131; Von der Weltſeele, S. XXVII.

[4] Jahrb. der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 55; Bd. II., H. 2, S. 142—144 (Von der Weltſeele, S. XXXVI).

Entgegengeſetzte ſchlägt die Identitätslehre um, daß ſie ſogar die Abſolutheit der Einzelnheit behauptet. Schelling ſagt ferner: Die Wurzel alles einzelnen Daſeins iſt das Band des unendlichen Begriffs mit dem Einzelnen. Die Schwere reducirt beſtändig alle Dinge auf dieſe Wurzel des Daſeins; das Lichtweſen dagegen iſt das Exponentiirende dieſer Wurzel. Das Weſen in der Schwere iſt das Princip des Nichtfürſichſeins der Dinge; das Lichtweſen dagegen iſt das Princip des eigenen Lebens der Dinge. Die Schwere iſt in Anſehung der Dinge ihre ewige Centripetenz, das Lichtweſen dagegen ihre Centrifugenz. Das Licht iſt eben das ſeinem Begriff nach in ſich Seiende, was dazu keiner andern Potenz bedarf. Aber eben, um ſich als dieſes zu erweiſen, thätig zu offenbaren, bedarf es des gegenwirkenden Princips der Finſterniß, welche alſo Grund ſeiner Actualiſirung iſt, und nothwendig — nicht dem Begriff, wohl aber der Zeit nach — vorangehen muß. Die Finſterniß iſt urſprünglich nur ein Sein außer ſich. Das Licht iſt Urſache eines Inſichſeins der Finſterniß; ſie iſt ſchöpferiſches Princip, das aus dem Nichtſeienden etwas Seiendes (die Creatur) hervorruft. Das ewige und zeitliche Leben jedes Dings iſt nur Ein und daſſelbe Leben; und es gibt kein numeriſch anderes Leben außer dem zeitlichen: ſondern daſſelbe, was der Poſition nach das ewige iſt, iſt im Bejahten das zeitliche. Hätte die Welt je angefangen zu ſein, ſo müßte behauptet werden, daß das Sein nicht aus dem Weſen Gottes folge, d. h. die Idee Gottes ſelbſt müßte aufgehoben werden.[1] Dies iſt die Spinoziſtiſche essentia, quae existentiam involvit, der Ueberreſt des ontologiſchen Beweiſes vom Daſein Gottes: nur daß damit zugleich das Daſein der Welt bewieſen iſt, als der alleinigen Exiſtenz jenes göttlichen Weſens. Zur Beſtimmtheit und Ausführung ins Einzelne kann Schelling aber

---

[1] Jahrb. der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 146—147 (Allgem. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 1, S. 101—102), 152, 155.

auch hier noch nicht gelangen. Von der Schwere und dem Lichte ſpringt er wieder in dieſe allgemeinen Betrachtungen über: und verſpricht die ſpecielle Naturphiloſophie zum letzten Male,[1] ohne auch diesmal ſein Verſprechen zu halten.

In der der zweiten Ausgabe der Schrift Von der Weltſeele vorangeſchickten Abhandlung „Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur" verſucht er zwar, nach Aufſtellung einiger allgemeinen Sätze, die ganz mit den bisherigen der Jahrbücher, denen wir ſie daher auch eingeſtreut haben, übereinſtimmen, auf das Einzelne zu kommen, wird hierbei aber ganz formell ſchematiſirend: Die Schwere für ſich organiſirt ſich zu einer eigenthümlichen Welt, in der alle Formen des göttlichen Bandes, aber unter dem gemeinſchaftlichen Siegel der Endlichkeit begriffen ſind. Im Reich der Schwere ſelbſt iſt der Abdruck der Schwere das Starre: der Abdruck des Lichtweſens, als des andern Bandes, die Luft; der Abdruck des dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige, in welchem das Urbild der Materie am reinſten dargeſtellt iſt, iſt das Waſſer, das vornehmſte der Dinge, von dem alle Productivität ausgeht, und in das ſie zurückläuft.[2] So eklektiſch wird hier Schelling, daß er ſelbſt die Philoſophie des Thales ſeinem Syſteme eingewoben hat. An einem andern Orte verſchmäht er ebenſowenig die Argumente des Meliſſus für die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Univerſum.[3] Er fährt fort: Wenn das dem Verbundenen eingebildete Band in dem Zeitlichen das Ewige, in der Nicht-Totalität die Totalität zu erfaſſen ſucht, ſo iſt der Ausdruck dieſes Strebens Magnetismus. Das Band im Gegentheil, wodurch das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen iſt, iſt das allgemeine Band der Elektricität. Wo aber Beide ſich ausgleichen und aus beiden Banden ein drittes wird, tritt die Pro-

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 158.
[2] Von der Weltſeele, S. XL — XLII.
[3] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 156.

ductivität der nun mit sich selbst organisch verflochtenen Natur abermals hervor, in den chemischen Schöpfungen und Umwandlungen, durch welche nun erst jeder Theil der Materie, sein eigenes Leben zum Opfer bringend, in das Leben des Ganzen eintritt, und ein höheres organisches Dasein gewinnt.[1]

3. Das Wesen in der Schwere und das Wesen im Licht sind, in ihrer Trennung von einander, immer noch blos ideale Factoren der Natur; denn die schaffende Natur eint auch sie selbst wieder, und nichts Reales ist in der Natur, das blos dem einen oder andern von beiden angehörte. Die wirklichen Potenzen in der Natur können sich eben darum auch nicht blos wie Schwere, Licht, und die Identität derselben verhalten; denn in allem Wirklichen ist das dreifache Band Beider ausgedrückt. Das Dunkel der Schwere und der Glanz des Lichtwesens bringen erst zusammen den schönen Schein des Lebens hervor, und vollenden das Ding zu dem eigentlich Realen, das wir so nennen. Es ist Eine und dieselbe Natur, welche auf gleiche Weise das Einzelne in dem Ganzen, und das Ganze in dem Einzelnen setzt, als Schwere nach Identification der Totalität, als Lichtwesen nach Totalisirung der Identität tendirt. Diese Folge der realen Potenzen stellt sich der Betrachtung dar: die erste als die allgemeine Metamorphose der Natur, oder als das erste Aufblühen der Dinge aus der Schwere; die andere als dynamisches Leben, als erste innere Verknüpfung der Dinge; die dritte als organisches Leben, als gleich vollkommene Entfaltung des innern und äußern Lebens.[2] Hier scheint, im Gegensatz zum „Ersten Entwurf der Naturphilosophie," der allgemeine Organismus oder das System der Himmelskörper nicht mehr das Dritte, sondern das Erste, und der einzelne Organismus das Letzte, Vollendetste zu sein. Doch fällt Schelling sogleich wieder in seine ursprüngliche

---

[1] Von der Weltseele, S. XLIV.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., Heft 2, S. 156—157 (Von der Weltseele, S. XXXVI, XXXIX—XL).

Ansicht zurück: Wie nun das dreifache Band der Dinge in dem Ewigen selbst als Eins liegt und durch seine Einheit das Ganze hervorbringt, so gebiert jenes endlich, da es durch die Menschennatur nur als im Vergänglichen sich selbst erkannt, als den durchaus vollkommenen und unvergänglichen Abdruck von sich selbst, den Weltbau und die göttlichen Alles aufnehmenden Gestirne.[1] Das Christenthum sagt im Gegentheil, Gott ist Mensch, nicht Sonne, Mond und Stern geworden.

Wie mit den urbildlichen Dingen gleich ewig auch die Relationen derselben, aber als ewig nichtig in Bezug auf das All gesetzt sind, so daß jene unverändert von diesen bestehen: so setzt der lebende Organismus, als ein partiales All, eine zeitliche Ewigkeit, die Relationen seines Lebens, und die Bestimmungen, die es in diesen erhält, ewig als nichtig in Bezug auf sich selbst, und behauptet die besondere Form seines Seins als eine selbst wesentliche und urbildliche. Was in ihn aufgenommen ist, lebt, so lange das Ganze besteht, ein der Verwandlung und der Zeit entzogenes Leben: nur das Unwesentliche hat seinen mit dem Wesentlichen zugleich gesetzten Wechsel, und entsteht und vergeht beständig; die Urgestalt aber, die zur Identität mit dem Wesentlichen erhobene besondere Form, bleibt, wie durch göttliche Sanction, vom ersten Keime an bis zur letzten Entwickelung, unverändert dieselbe.[2]

Beruht der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und Selbstbejahung der absoluten Copula, so muß auch in jeder einzelnen Sphäre desselben der Gegensatz und die Einheit der beiden Principien dargestellt sein. Das dunkele Band der Schwere ist in den Verzweigungen des Pflanzenreichs gelöst und dem Licht aufgeschlossen. Die Knospe des Lichtwesens bricht in dem Thierreich auf. Die absolute Copula, jener Beider

---

[1] Von der Weltseele, S. XLIX — L.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. I., H. 1, S. 170—171.

Einheit und Mittelpunkt, kann ſich ſelbſt nur in Einem finden, und ſich nur von dieſem Punkt aus, in wiederholter Entfaltung, aufs Neue zu einer unendlichen Welt ausbreiten. Jenes Eine iſt der Menſch, in welchem das Band das Verbundene vollends durchbricht und in ſeine ewige Freiheit heimkehrt. Die wahre Einheit der beiden Principien iſt aber die, bei welcher zugleich ihre Weſentlichkeit beſteht. Wäre jedes von beiden nur durch ein Theilganzes, nicht aber durch ein Selbſtganzes dargeſtellt: ſo wäre damit die Selbſtſtändigkeit eines jeden aufgehoben, und jenes höchſte Verhältniß einer göttlichen Identität ausgelöſcht. (Siehe Oben, S. 368). Dieſes Verhältniß iſt einzig in dem Gegenſatz und der Einheit der Geſchlechter dargeſtellt. Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen ſich in der Pflanzenwelt geſtaltet, iſt im Einzelnen durch das weibliche, das Lichtweſen durch das männliche Geſchlecht perſonificirt.[1] Die Mitte des Schelling'ſchen Philoſophirens, der Schematismus, durchdringt ſo auch den Anfang und das Ende.

Das heilige Band, durch welches die beiden Erſten eins ſind, empfinden wir in unſerm eigenen Leben, und deſſen Wechſel, z. B. von Schlaf und Wachen, wo es uns bald der Schwere heimgibt, bald dem Lichtweſen zurückſtellt. Die All-Copula iſt in uns ſelbſt als die Vernunft, der heilige Sabbath der Natur, und gibt Zeugniß unſerm Geiſt. Hier handelt es ſich nicht mehr von einer außer- oder übernatürlichen Sache, ſondern von dem unmittelbar Nahen, dem allein Wirklichen, zu dem wir ſelbſt mit gehören und in dem wir ſind. Gegen die Wiſſenſchaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, ſind Immanenz und Transſcendenz völlig und gleich leere Worte, da ſie eben ſelbſt dieſen Gegenſatz aufhebt, und in ihr Alles zuſammenfließt zu Einer Gott-erfüllten Welt. Von Allem, was Vernunft als ewige Folge von dem Weſen Gottes erkennt, iſt

[1] Von der Weltſeele, S. XLVIII—XLIX.

in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Geschichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht blos Product einer unbegreiflichen Schöpfung, sondern diese Schöpfung selbst: nicht nur die Erscheinung und Offenbarung des Ewigen, vielmehr eben dieses Ewige selbst. In thierischen Organismen hypostasirt, tritt das erst grundlose Wesen dem Betrachter immer näher und näher, und blickt ihn aus offenen bedeutungsvollen Augen an. Wie das menschliche Fleisch ein Chaos aller Farben: so die menschliche Sprache das Chaos aller Töne und Klänge, und darum recht eigentlich das Fleisch gewordene Wort. In der Sprache ist die höchste Identität der Seele und des Leibes. Die Sprache vergegenwärtigt unmittelbar das Unendliche; durch sie faßt das Allgemeine des Menschen sich im Besondern; sie ist absolutes Ergreifen der Totalität durch die Identität.[1]

In den „Kritischen Fragmenten," mit denen Schelling seinen Antheil an den Jahrbüchern der Medicin beschließt, heißt es unter Anderm: Die Zeit wird kommen, da die Wissenschaften mehr und mehr aufhören werden, und die unmittelbare Erkenntniß eintreten. Nur in der höchsten Wissenschaft schließt sich das sterbliche Auge, wo nicht mehr der Mensch sieht, sondern das ewige Sehen selber in ihm sehend geworden ist.[2] Nachdem Schelling hierauf mit vieler Ausführlichkeit ein seltenes Muster eines ganz leeren Schematismus und Parallelismus zwischen den verschiedenen Sinnen und den Klassen der Thiere aufgestellt hat, dessen Fortsetzung er noch verspricht,[3] endet er in einer Anmerkung mit der Klage, daß einzelne seiner Gedanken aus schlecht nachgeschriebenen Heften verstümmelt ins Publicum gekommen seien. Er bittet daher seine Zuhörer, solchen seichten Plagiatoren nichts aus ihren Heften zu überantworten. Später soll er sich sogar

---

[1] Von der Weltseele, S. L—LIV; Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2. S. 302—303.

[2] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 284, 287.

[3] Ebendaselbst, S. 287—303.

jedes Nachschreiben in seinem Hörsaale verbeten haben. Seit ich die Industrie und den Misbrauch, sagt er, der mit den Ideen der Naturphilosophie getrieben wurde, gesehen, entschloß ich mich, das Ganze bis auf eine Zeit, wo jener nicht mehr zu besorgen steht, einzig der lebendigen Mittheilung vorzubehalten. Den unverschämtesten unter jenen Plünderern der Naturphilosophie hat bis jetzt nur eben dieses Ganze gefehlt, um auch darüber herfallen zu können, anstatt daß sie bis jetzt, im Einzelnen nachsprechend, durch jeden Versuch, selbst ein Ganzes zu organisiren, nur ihre gänzliche Unfähigkeit zu der Sache geoffenbart haben. Darum bleibe ihnen das Einzelne ferner preisgegeben; das Ganze bestehe, wie bisher, in lebendiger Ueberlieferung unter den wahrhaft Eingeweihten.[1] Sollte, seit den dreißig Jahren, daß dies geschrieben, der Grund der Zurückhaltung des Ganzen nicht fortgefallen sein? Wer treibt jetzt, und seit lange, noch Misbrauch oder Industrie mit naturphilosophischen Ideen? Hat nicht Schelling früher selbst zu wiederholten Malen das Ganze darzustellen vergebens versucht? Was also ist das hier Gesagte Anderes, als eine Ausrede, um seine eigene Unfähigkeit in Darstellung dieses Ganzen zu bemänteln? Denjenigen seiner Freunde, der innerhalb jenes Zeitraums mit dieser Darstellung Ernst machte, schildert Schelling selbst, da, wo er im prophetischen Helldunkel mehrere seiner Schüler charakterisirt. Denn wenn man in der einen Beschreibung Baader oder Steffens, in einer andern Schubert (er spricht von einem Ossian der Naturphilosophie) wiederzufinden glauben kann u. s. f., so unterliegt es keinem Zweifel, daß Folgendes auf Hegel geht, weil es schlechterdings auf keinen Andern gehen kann: „Einen kenne ich, der ist von Natur ein unterirdischer Mensch, in dem das Wissen substantiell und zum Sein geworden ist, wie in den Metallen Klang und Licht zu gediegener Masse. Dieser

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 303—304.

erkennt nicht, sondern ist eine lebendige, stets bewegliche und vollständige Persönlichkeit des Erkennens.“ [1] Noch hatte sich Hegel von der Schule öffentlich nicht getrennt.

B. Die Freiheit. In demjenigen Theil der Vorrede zu den Philosophischen Schriften, der sich auf die Abhandlung: „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit“ bezieht, bemerkt Schelling, daß der Gegensatz von Natur und Geist, von Nothwendigkeit und Freiheit, den innersten Mittelpunkt der Philosophie ausmache, und die Betrachtung desselben, die er in diesen Untersuchungen vornimmt, obgleich selbst noch eine partielle Darstellung, dennoch den Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorzulegen und tiefere Aufschlüsse über das Ganze des Systems zu liefern im Stande sei. [2]

Die Folge der Dinge aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. Gott aber kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien, aus sich selbst handelnden Wesen. So werden die Gedanken wohl von der Seele erzeugt; aber der erzeugte Gedanke ist eine unabhängige Macht, für sich fortwirkend. Nur das Freie und so weit es frei ist, ist in Gott: das Unfreie und so weit es unfrei ist, nothwendig außer Gott. Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein, als Wollen; Wollen ist Ursein. Der reale und lebendige Begriff der Freiheit ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei. Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit. Die höhere Nothwendigkeit, gleich weit entfernt von Zufall, als Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, ist vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Nothwendigkeit. [3] Hier liegt der Punkt, bei welchem Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen; das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigene That. [3]

---

[1] Jahrbücher der Medicin, Bd. II., H. 2, S. 284—285.
[2] Philosophische Schriften, Vorrede, S. VIII—IX.
[3] Ebendaselbst, S. 414—415, 419, 422, 465, 467.

Da nichts vor oder außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Dieser Grund ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt; denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz. Er ist die Natur — in Gott, ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Natur im Allgemeinen ist daher, als Grund des Seins der absoluten Identität, Alles, was jenseits des absoluten Seins der absoluten Identität liegt (ein Satz, der schon in der Zeitschrift für speculative Physik vorkam, aber hier erst seine reale Bedeutung und Anwendung findet). Ihr Vorhergehen ist weder als Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Cirkel, daraus Alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm erzeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil Alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das Andere und doch nicht ohne das Andere ist. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das prius des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte. Um von Gott geschieden zu sein, müssen die Dinge in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen: es sei die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Es ist dies der einzig rechte Dualismus, nämlich der, welcher zugleich eine Einheit zuläßt.[1] Schelling will, wie Böhm, das negative Princip aus Gott selbst begreifen; und das ist allerdings die Aufgabe, die Hegel gelöst hat.

---

[1] Phil. Schriften, S. 429—431 (Zeitschr. f. spec. Physik, Bd. II., H. 2, S. 114).

Schelling fährt über jenes Wesen fort: Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Ohne dies vorausgehende Dunkel gibt es keine Realität der Creatur; Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht. Aus dem Dunkeln des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken. Entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkele Grund die erste Regung göttlichen Daseins ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt. Diese Vorstellung ist das Erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand, das Wort jener Sehnsucht, in dem Sinne, wie man sagt, das Wort des Räthsels. Und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird, und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Element oder Werkzeuge bildet. Die erste Wirkung des Verstandes in ihr ist die Scheidung der Kräfte, indem er nur dadurch die in ihr unbewußt als in einem Samen, aber doch nothwendig enthaltene Einheit zu entfalten vermag.[1] Von hier aus geht er ganz ins Böhm'sche einer gährenden Mystik von einer in der Zeit eingetretenen Offenbarung Gottes, als Schöpfung, über, in das ich den Leser nicht führen will;[2] was er dann bis auf die heutige Stunde in seinen mündlichen Vorlesungen, die er „Philosophie der Mythologie" nennt,

[1] Philosophische Schriften, S. 432—434.

[2] Vergleiche auch Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 1, S. 95—96, 100.

dem Vernehmen nach, nur weiter entwickelt, vorträgt. Und wenn (wie erzählt wird) er der Hegel'schen Logik vorgeworfen, daß man darin auf Nadeln gehe, so ist dieses seiner Theosophie in vollem Maße zurück zu geben.

Seinem eigentlichen Gegenstande näher rückend, sagt Schelling ferner: Die Seele eines Wesens muß um so vollkommener sein, jemehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. In der höchsten Schridung der Kräfte geht das allerinnerste Centrum auf. Jedes Naturwesen hat ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip ist das, wodurch diese Wesen von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind. Aber der Proceß der Schöpfung geht nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princips in das Licht. Das Princip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Creatur; ihm steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen als bloßes Werkzeug gebraucht und sich unterordnet. Wenn aber endlich, durch fortschreitende Umwandelung und Scheidung aller Kräfte, der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist: so ist der Wille desselben Wesens zwar, inwiefern es ein Einzelnes ist, ebenfalls ein Particularwille, an sich aber, oder als das Centrum aller andern Particularwillen, mit dem Urwillen oder dem Verstande eins; so daß aus Beiden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Creaturen, außer im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips, und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel, oder beide Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verborgene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes, der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebens-

blick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. Im Menschen allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dies Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt (creatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu sein — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Einheit beider Principien ebenso unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied des Menschen von Gott; d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar; und es wäre keine Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich sein; und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.[1]

Der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes, von Gott geschiedenes Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht. Dadurch aber, daß die Selbstheit zugleich Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben; sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit von beiden Principien erblickt. Der Eigenwille ist nur dadurch Geist, daß er wirklich in den Urwillen umgewandelt ist: so daß er zwar als Eigenwille im Grunde noch bleibt, weil immer ein Grund sein muß, aber blos als Träger und gleichsam Behälter des höhern Princips des Lichts. Dadurch aber, daß sie den Geist

[1] Philosophische Schriften, S. 436—438 (451—452).

hat (weil dieser über Licht und Finsterniß herrscht), — wenn er nämlich nicht der Geist der ewigen Liebe ist, — kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein. Diese Erhebung des Eigenwillens ist das Böse; denn er strebt, das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, außer demselben zu gebrauchen. Das Band der Kräfte ist gewichen; und der Particularwille strebt, aus dem empörten Heer der Begierden und Lüste (indem jede einzelne Kraft auch eine Sucht und Lust ist), ein eigenes und absonderliches Leben zu formiren. Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an und für sich selbst, sondern aus der zum Selbstsein erhobenen Endlichkeit. In dem zertrennten Ganzen sind die nämlichen Elemente (das Materiale), die in dem einigen Ganzen waren (von dieser Seite ist das Böse nicht limitirter, als das Gute); aber das Formale in Beiden ist ganz verschieden. Im Bösen, wie im Guten, muß Ein Wesen sein; aber die in diesem enthaltene Temperatur ist in jenem in Distemperatur verkehrt. Es ist nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben, die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heißen kann. Jene falsche Einheit zu erklären, bedarf es etwas Positives, welches im Bösen angenommen werden muß, aber so lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist. Ist in dem Menschen das finstere Princip der Selbstheit und des Eigenwillens ganz vom Licht durchdrungen, und mit ihm eins: so ist Gott, als die ewige Liebe oder als wirklich existirend, das Band der Kräfte in ihm. Sind aber die beiden Principien in Zwietracht, so schwingt sich ein anderer Geist an die Stelle, da Gott sein sollte: der umgekehrte Gott nämlich, jenes durch die Offenbarung Gottes zur Actualisirung erregte Wesen, das nie aus

der Potenz zum Actus gelangen kann, das zwar nie ist, aber immer sein will. Der Anfang der Sünde ist, daß der Mensch selbst schaffender Grund werden, und mit der Macht des Centri, das er in sich hat, über alle Dinge herrschen will. Denn es bleibt auch dem aus dem Centro Gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott. Darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es sein könnte, nämlich in Gott.[1] Bei gegenwärtiger Begriffsbestimmung des Bösen beruft sich Schelling auf Franz von Baader (mit dem er früher über diesen Punkt nicht übereinstimmte);[2] und so zieht sich der Eklekticismus auch durch den weitern Verlauf der Abhandlung, indem Leibnitz, Spinoza, Plato, selbst Augustin u. s. f. herhalten müssen. Denn im Rhythmus eigener Gedanken kann Schelling nun einmal nicht lange einherschreiten.

Die Wirklichkeit des Bösen ist eigentlich der größte Gegenstand der Frage; und zwar ist zu erklären, nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall in Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unläugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz, wirklich ist, so ist es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat. Er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott sich offenbaren muß. Es muß daher ein allgemeiner Grund der Versuchung zum Bösen sein. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes sind zwei verschiedene Willen, deren jeder für sich ist. Der Grund muß unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire; und, wenn sie nun dennoch durch ihn, wie das Licht durch die Finsterniß, hindurchbricht, in ihrer Allmacht erscheine; sie werden also

---

[1] Philosophische Schriften, S. 438—440, 447—448, 474—475.
[2] Ebendaselbst, S. 441—442.

gerade dadurch eins, daß sie geschieden sind.[1] Diesen Gegensatz, aus dem Schelling die Schöpfung der Natur erklärt, überträgt er dann auch auf das Reich der Geschichte, und sieht ihn in der Geburt des persönlichen Geistes des Bösen einerseits, und des urbildlichen und göttlichen Menschen andererseits, welcher, als das in die Welt gesprochene, persönlich gewordene Wort, Menschheit oder Selbstheit annimmt und die Offenbarung im bestimmtesten Sinne des Worts ist: Er ist der Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wieder herzustellen; denn nur Persönliches kann Persönliches heilen. Die Natur ist das erste oder alte Testament, da die Dinge noch außer dem Centro, und daher unter dem Gesetze sind. Der Mensch ist der Anfang des neuen Bundes, durch welchen, als Mittler, da er selbst mit Gott verbunden wird, Gott (nach der letzten Scheidung) auch die Natur annimmt und zu sich macht. Der Mensch ist also der Erlöser der Natur, auf den alle Vorbilder derselben zielen. Beide Offenbarungen, die erste und die letzte, stehen und fallen mit einander, sind einerlei Offenbarung, nur in verschiedenen Zeiten und durch verschiedene Mittel.[2] Vollends mythisch wird Schelling aber, wenn er auch in der Geschichte die Wirklichkeit des Bösen erst in eine spätere Zeit versetzen, und damit jetzt seine frühere Assertion einer untergegangenen Götter- und Heroen-Zeit, als des goldnen Zeitalters, beweisen will: ja zuletzt, ganz in Weise der Vorstellung, vom Ende aller Dinge, als der vollkommenen Actualisirung Gottes, redet.[3] Des Weiteren hierüber sollten sich zweifelsohne die nicht erschienenen „Weltalter" auslassen.

Schelling bemerkt hierauf, daß Gott in seiner Selbstoffenbarung sich auch als sittliches Wesen verhalte, das mit Persön-

---

[1] Philosophische Schriften, S. 451—452, 454.

[2] Philosophische Schriften, S. 457, 460—461, 504; Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 172—173.

[3] Philosophische Schriften, S. 458—459, 493 flg.

lichkeit, Bewußtsein und Freiheit gehandelt habe. Hier treten nun die Fragen von der Zulassung des Bösen, vom Vorhersehen Gottes u. s. f. auf. Und es muß gesagt werden, Schelling löst sie ganz nur in Weise der Leibnitzischen Verstandesmetaphysik, wenn er auch dieselbe zu bekämpfen meint.[1] Hätte Jacobi diese, drei Jahre vor der Herausgabe seiner Schrift „Von den göttlichen Dingen" geschriebene Abhandlung gelesen, er würde unmöglich mit solcher Bitterkeit Schellings frühere Ansichten angegriffen haben; ja er hätte ihn triumphirend zu den Seinigen zählen können, so sehr auch der klare durchsichtige Gefühls-Rationalismus Jacobi's gegen die trübe Tiefe dieser Mystik immer noch abstechen muß. So wenn diese fortfährt: Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als Eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände; und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, der aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Hätte sich Gott, um des Bösen willen, was daraus folgte, nicht selbst geoffenbart, so hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott nicht sein.[2] Der Gott des Theismus lebt in dem so widerstandslosen Elemente der abstracten Identität, daß ihm solche Gegensätze, in welchen der Gott dieser Mystik sich durchsetzt, nicht von ferne berühren. In den Ausdrücken wird Schelling aber so Böhmisch, daß er sogar vom Grimm, und einer Schärfe spricht, durch die erst die actuelle Güte des allgemeinen Willens empfindlich werde.[3]

Wir treffen endlich auf den höchsten Punkt der ganzen Untersuchung. Es muß vor allem Grund und vor allem Existirenden, also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen sein. Wie können wir

---

[1] Philosophische Schriften, S. 480—486.
[2] Ebendaselbst, S. 487, 492.
[3] Ebendaselbst, S. 493, 488.

es anders nennen, als den Urgrund oder vielmehr Ungrund? Da es vor allen Gegenſätzen vorhergeht, ſo kann es nicht als ihre Identität, ſondern nur als die abſolute Indifferenz bezeichnet werden: ſie iſt nicht ein Product der Gegenſätze, noch ſind ſie implicite in ihr enthalten; ſondern ſie iſt ein eigenes von allem Gegenſatz geſchiedenes Weſen, das darum auch kein Prädicat hat, als eben das der Prädicatloſigkeit.[1] Haben wir hier nicht (wie Hamann ſich ausdrückt) den metaphyſiſchen Oelgötzen des höchſten Weſens in leibhaftiger Geſtalt wieder vor uns? Doch ſetzt Schelling zur Erläuterung Folgendes, was er eine dialektiſche Erörterung nennt, hinzu: Reales und Ideales, Finſterniß und Licht, können von dem Ungrund niemals als Gegenſätze prädicirt werden. Aber es hindert nichts, daß ſie nicht als Nichtgegenſätze, d. h. in der Disjunction und jedes für ſich von ihm prädicirt werden. Unmittelbar aus dem Weder-Noch bricht alſo die Dualität hervor. Der Ungrund geht in zwei gleich ewige Anfänge aus einander, nicht daß er beide zugleich, ſondern daß er in jedem gleicherweiſe, alſo in jedem das Ganze, oder ein eigenes Weſen iſt; er theilt ſich nur, damit die Zwei durch Liebe eins werden. In dem Geiſt iſt das Exiſtirende mit dem Grunde zur Exiſtenz Eins; er iſt die abſolute Identität Beider. Aber über (?!) dem Geiſt iſt der anfängliche Ungrund (der Vater), die allgemeine, gegen Alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit. Härte, Abgeſchnittenheit und Zorn auf der einen Seite, Einheit und Sanftmuth auf der andern, ſind die zwei Wirkungsweiſen Eines Weſens, das ſich damit wirklich in zwei Weſen ſcheidet.[2] Durch alle dieſe Conceſſionen wird Schelling den Theismus doch nicht befriedigen. Und um dies zu beweiſen, brauchen wir nur folgende Stelle anzuführen: In dem Ungrund oder der Indifferenz iſt freilich keine Perſönlichkeit. Aber iſt denn der Anfangspunkt das Ganze?[3]

---

[1] Philoſophiſche Schriften, S. 496—498.
[2] Ebendaſelbſt, S. 498—501.
[3] Ebendaſelbſt, S. 505.

Gott kommt also immer erst durch den Menschen zur Persönlichkeit. — Auch diese Abhandlung schließt Schelling damit, eine Reihe anderer zu versprechen, in denen allmälig das Ganze des ideellen Theils der Philosophie dargestellt werden soll. Zugleich bemerkt er, er erkläre sich noch immer in der Untersuchung begriffen, und werde sich wohl auch immer darin begriffen erklären. Er sei überzeugt, nur Wissenschaft und Dialektik werden jenes öfter als wir denken dagewesene, aber immer wieder entflohene, uns Allen vorschwebende und noch von Keinem ganz ergriffene System festhalten und zur Erkenntniß auf ewig bringen. Dem Vorwurf der Unklarheit und Unbestimmtheit in der Darstellung will er durch die Ausflucht der Absichtlichkeit begegnen, und fürchtet, daß diese Abhandlung, wie die Schrift „Philosophie und Religion," wegen ihres Inhalts gänzlich ignorirt werden würde.[1] In der That, wie konnte das philosophische Publicum von der in den Tag des Wissens leuchtenden Darstellung der Naturphilosophie in den Zeitschriften für speculative Physik mit einem Male den Sprung in dieses nächtliche Glaubensdunkel machen, und Zutrauen zu einem Schriftsteller behalten, der solch' einen salto mortale vor den Augen desselben wagte?

Selbst Eschenmayer, in einem Briefe (1810) an Schelling über diese Abhandlung, wirft ihm scharfsinnig vor, daß, wenn Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, der Grund gerade dadurch aufhöre, Grund zu sein, und mit der Existenz in Eins zusammenfalle, ja diese Ansicht eigentlich Gott aus so etwas dem Teufel Aehnlichem hervorgehen lasse; denn das sei doch wohl der dunkele Grund der Existenz Gottes. Durch die Anwendung der Kategorien von Grund und Folge werde Gott zu einem Verstandeswesen herabgewürdigt, und gegen Schellings frühere Behauptungen erscheine diese Annahme als ein Rückschritt.[2]

---

[1] Philosophische Schriften, S. 511, 503 Anmerkung (508).

[2] Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., Heft 1, S. 39—40 (57).

Hierauf gibt Eſchenmayer aber ein merkwürdiges Stück Schematismus zum Beſten, blos um, zum Kantiſchen Reſultate zurückkehrend, zu beweiſen, daß der Menſch ſo beſcheiden ſein müſſe, die Idee Gottes auch nicht von ferne erreichen zu wollen, da Gott nur im Glauben, nie im Wiſſen gehabt werden könne.[1] „Nur einmal," ſetzt er im angeführten Schreiben hinzu, „in der ganzen Abhandlung finde ich Sie auf dem Standpunkt, wo der Uebertritt von der Speculation zum Glauben nicht mehr fehlen ſollte; und dies iſt in der Prädicatloſigkeit des Ungrundes."[2] In der That, wenn der ſpeculativere Verlauf der Unterſuchung uns nicht wieder mit ihrem Verfaſſer verſöhnte, wir müßten Eſchenmayern Recht geben, wenn er ihn, wegen dieſer Inhaltsloſigkeit ſeines Gottes, einladet, lieber gänzlich in das Lager der Glaubensphiloſophie hinüber zu wandern. Schelling war jedoch früher immer nur im Anlauf zu dem Sprunge begriffen, den er erſt im jüngſten Product ſeiner Muſe herzhaft ausgeführt.

Den Haupteinwand Eſchenmayers bekämpft Schelling nun in ſeiner Antwort (1812) in der Art, daß er ſagt, der Grund und das Exiſtirende, indem ſie in Eins zuſammenfallen, brauchen darum doch nicht einerlei zu werden, wiewohl ſie zu Einem Weſen gehören.[3] Es iſt nach Hegel'ſcher Ausdrucksweiſe „ein Unterſchied, der keiner iſt," der Schellingen vorgeſchwebt haben mag, d. h. eine Identität der Gegenſätze, welche dieſelben nicht blos verſchwinden läßt, ſondern im Aufheben aufbewahrt. Sonſt fertigt Schelling die Beſcheidenheit der Akatalepſie mit der geiſtreichſten Retorſion ab: „Wenn, wie Sie ſagen, meine Vernunft in dem, was ſie

---

[1] Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., Heft 1, S. 41—43, 48—50, 55—56 (92). — Auch Oken, im Lehrbuch der Naturphiloſophie (1. Ausgabe), Bd. II., Vorrede, S. x—xv, theilt einen philoſophirenden Brief Eſchenmayers an ihn mit, wo ein ähnlicher Schematismus Kantiſche Reſultate in Frieſiſch-Calker'ſche Vorſtellungen auslaufen läßt. Weiter iſt Eſchenmayer eigentlich nie gekommen.

[2] Allgem. Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, Bd. I., H. 1, S. 59.

[3] Ebendaſelbſt, S. 85—86.

von Gott bejaht, ſich über Gott geſtellt hätte, ſo würde ja die Ihrige in dem, was ſie von Gott verneint, es ebenſo, ja noch weit entſchiedener thun, indem ſie ſich a priori, ohne alle Unterſuchung, blos ſubjectiv über Gott abzuurtheilen erlaubt, da ich im Gegentheil nichts aus mir ſelbſt von Gott behaupte, ſondern nur ſeinen Wegen nachzugehen ſuche. Auf welcher Seite liegt dann wohl die Anmaßung unter dem Schein der Beſcheidenheit? Auf welcher unter der Hülle demüthig lautender Verneinungen der Dünkel menſchlichen Urtheilens? Sie ſagen, Gott muß ſchlechterdings übermenſchlich ſein. Wenn er nun aber menſchlich ſein wollte, wer, um Ihnen eine Frage, die Sie bei anderer Gelegenheit thun, zurückzugeben, wer dürfte etwas dagegen einwenden?“ [1]

C. Die Kunſt. Dem begeiſterten Forſcher allein iſt die Natur die heilige, ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werkthätig hervorbringt. Nur einer ſolchen Natur iſt die Kunſt Nachahmerinn. Jedem Ding ſtehet ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verſtande entworfen iſt. Aber wodurch gehet dieſer Begriff in die Wirklichkeit und in die Verkörperung über? Allein durch die ſchaffende Wiſſenſchaft, welche mit dem unendlichen Verſtande ebenſo nothwendig verbunden iſt, wie in dem ſchaffenden Geiſte des Künſtlers das Weſen, welches die Idee unſinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches ſie verſinnlicht darſtellt. Das Kunſtwerk wird in dem Maße trefflich erſcheinen, in welchem es, das Siegel bewußtloſer Wiſſenſchaft tragend, uns die unverfälſchte Kraft der Schöpfung und Wirkſamkeit der Natur, wie in einem Umriſſe, zeigt. Der Künſtler muß ſich alſo vom Product oder Geſchöpf entfernen, aber nur um ſich zu der ſchaffenden Kraft zu erheben, und dieſe geiſtig zu ergreifen. Hierdurch ſchwingt er ſich in das Reich reiner Begriffe; er verläßt das Geſchöpf, um es mit tauſendfältigem Wucher wiederzugewinnen. Jenem im Innern der

---

[1] Allgem. Zeitſchr. v. Deutſchen f. Deutſche, Bd. I., H. 1, S. 90—91 (46).

Dinge wirkſamen, durch Form und Geſtalt nur wie durch Sinnbilder redenden Naturgeiſt ſoll der Künſtler allerdings nacheifern; und inſofern er dieſen lebendig nachahmend ergreift, hat er ſelbſt etwas Wahrhaftes erſchaffen. Wie ſollte irgend etwas außer dem Wahren wirklich ſein können, und was iſt Schönheit, wenn ſie nicht das volle, mangelloſe Sein iſt? Welche höhere Abſicht könnte demnach auch die Kunſt haben, als das in der Natur in der That Seiende darzuſtellen? Nur auf der Oberfläche ſind ihre Werke ſcheinbar belebt. In der Natur ſcheint das Leben tiefer zu dringen, und ſich ganz mit dem Stoff zu vermählen. Aber die Kunſt ſtellt in der blos oberflächlichen Belebung ihrer Werke in der That nur das Nichtſeiende als nichtſeiend dar. Indem ſie den Begriff als das allein Lebendige in den Dingen darſtellt, alles Andere aber als weſenlos und eitlen Schatten, hebt ſie das Weſen aus der Zeit heraus. Es beſtehet kein Einzelnes durch ſeine Begrenzung, ſondern durch die ihm inwohnende Kraft, mit der es ſich als ein eigenes Ganzes dem Ganzen gegenüber behauptet. Wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchſten Entäußerung iſt, ſo muß der Künſtler zuerſt ſich ſelbſt verläugnen, und ins Einzelne hinabſteigen, die Abgeſchiedenheit nicht ſcheuend, noch den Schmerz, ja die Pein der Form.[1]

Der Geiſt der Natur iſt nur ſcheinbar der Seele entgegengeſetzt, an ſich aber das Werkzeug ihrer Offenbarung; er wirkt zwar den Gegenſatz der Dinge, aber nur damit das einige Weſen, als die höchſte Milde und Verſöhnung aller Kräfte, hervorgehen könne. Alle andern Geſchöpfe ſind von dem bloßen Naturgeiſt getrieben, und behaupten durch ihn ihre Individualität; im Menſchen allein, als im Mittelpunkt, geht die Seele auf, ohne welche die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre. Die Seele iſt alſo im Menſchen nicht das Princip der Individualität, ſondern das, wodurch er ſich über alle Selbſtheit erhebt, wodurch

[1] Philoſophiſche Schriften, S. 345—346, 353—358.

er der Entäußerung seiner selbst, uneigennütziger Liebe, und, was das Höchste ist, der Betrachtung und Erkenntniß des Wesens der Dinge, eben damit der Kunst, fähig wird. Sie ist keine Eigenschaft, kein Vermögen oder irgend etwas der Art ins Besondere: sie weiß nicht, sondern ist die Wissenschaft; sie ist nicht gut, sondern ist die Güte; sie ist nicht schön, sondern ist die Schönheit selber. Sie soll im Dargestellten sichtbar werden als Abstract des Gedankens, wenn menschliche Wesen ganz erfüllt von einem Begriff, einer würdigen Betrachtung, vorgestellt werden. Das höchste Verhältniß der Kunst zur Natur ist dadurch erreicht, daß sie diese zum Medium macht, die Seele in ihr zu verschönern.[1] Ueber den Begriff der Tragödie, über das Verhältniß der Sculptur zur Malerei u. s. f.[2] kommen einzelne geniale Blicke vor, die wir bei Hegel in wissenschaftlichem Zusammenhange begründet und entwickelt wiederfinden werden: auch Schellingen eigene über Geschichte der Malerei,[3] u. s. w.

D. Gott. Am meisten ist Schelling von dem Jacobi'schen Principe durchdrungen, und hat sich durch dessen Geschrei zum Abfall bestimmen lassen, gerade da, wo er dessen herbsten Angriffen die herbste Vertheidigung entgegensetzt, in dem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen:" Der wissenschaftliche Theismus ist noch nicht gefunden. Es ist Angelegenheit der Menschheit, daß der bloße Glaube an ein persönliches Wesen, das Urheber und Lenker der Welt sei, sich in wissenschaftliche Erkenntniß verkläre.[4] Zur Herbeiführung derselben commentirt er eine Stelle Jacobi's, die also lautet: „Es kann nur zwei Hauptklassen von Philosophen geben, solche, welche das Vollkommnere aus dem Unvollkommnern hervorgehen und allmälig sich entwickeln lassen; und solche, welche behaupten, das Voll-

---

[1] Philosophische Schriften, S. 368—369, 374.
[2] Ebendaselbst, S. 370, 375 flg.
[3] Ebendaselbst, S. 377 flg.
[4] Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 63—65.

kommenſte ſei zuerſt, und aus ihm beginne Alles, — oder es gehe nicht voraus, als Anbeginn, eine Natur der Dinge, ſondern es gehe voraus und es ſei der Anbeginn von Allem ein ſittliches Principium, eine mit Weisheit wollende und wirkende Intelligenz, ein Schöpfer-Gott.“ [1] Dieſen Gegenſatz des Theismus und Naturalismus, von denen Jacobi behauptet, daß zwiſchen Beiden keine Annäherung möglich ſei, vereinigt nun Schelling dennoch zu einer dritten Anſicht, in welcher, wider Jacobi's Ausſpruch, [2] ſie ſich ausgleichen und indifferenziren.

Um dieſe Ausgleichung vorzubereiten, ſagt nun Schelling zunächſt über jene Worte Jacobi's: Ein Ganzes kann in einem Zuſtande von Involution vorhanden ſein. Das Daſein eines lebendigen Gottes iſt eben darum erweislich, weil dieſes lebendige Daſein aus einem nothwendigen Grunde, deſſen wir uns nothwendig bewußt werden, und der inſofern *vor* und *unter* dem lebendigen Daſein iſt, ſich ſelbſt entwickelt, alſo auch aus ihm zu entwickeln iſt. Dieſer Grund iſt wieder Gott ſelber, aber nicht *als* bewußter, intelligenter. Gott muß etwas vor ſich haben, nämlich ſich ſelber, wenn es nicht ein leeres Wort iſt, Gott ſei abſolut. Das Tiefſte, Verborgenſte in Gott, ſeine Aſeität, iſt nicht ſchon ſelbſt Bewußtheit, alſo der bewußte Gott. Daß ſich das Vollkommnere *aus ſeinem eigenen Unvollkommnern* erheben laſſe, darin liegt nichts Widerſinniges. Dem bloßen Vermögen nach, iſt das Vollkommenſte zuerſt. Nothwendig muß das Allervollkommenſte — dasjenige, welches die Vollkommenheit aller Dinge in ſich hat — vor allen Dingen ſein. Die Frage iſt aber, ob es *als* das Allervollkommenſte zuerſt war; welches ſchwer zu glauben iſt, weil es, im wirklichen Beſitz der höchſten Vollkommenheit, keinen Grund zur Schöpfung und Hervorbringung ſo vieler Dinge hatte, durch die es nur weniger vollkommen werden konnte. Damit wird aber nicht widerſprochen, daß Dasjenige, welches

---

[1] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 382.
[2] Ebendaſelbſt, S. 382—384.

zweck war, eben das ist, welches das Allervollkommenste ist. Es geht nothwendig voraus die Natur des Wesens selber, das sich durch die Schöpfung zum actu Vollkommensten aus sich selbst evolvirt hat; und diese Natur kann nicht mit dem Wesen selbst von einerlei Art sein. Wenn des eigentlichen Wesens Art in Liebe und Güte besteht, so kann seine voraussetzende Natur nicht auch in Güte und Weisheit bestehen, weil sonst kein Unterschied wäre; in ihr muß also ein Mangel, wenigstens selbstbewußter Güte und Weisheit, oder sie muß bloße Stärke sein. Es muß auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu sein, und um sich als solches zu unterscheiden (worin eben der Actus der Persönlichkeit besteht), einen Anfang seiner selbst in sich selbst haben, der nicht sittlich (wohl zu unterscheiden von unsittlich), aber doch schon potentia oder implicite sittlich, und kein absolut Entgegengesetztes von Freiheit oder Sittlichkeit ist. Eine Intelligenz kann nicht so blank und bloß auf sich selber als Intelligenz beruhen. Was der Anfang einer Intelligenz in ihr selber ist, kann nicht wieder intelligent sein, indem sonst keine Unterscheidung wäre; es kann aber auch nicht schlechthin nichtintelligent sein, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres sein, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingebornen, instinctartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit. (Gut!) In dieser Umschreibung des Jacobi'schen Satzes habe ich meinen Naturalismus offen und deutlich genug dargelegt; zu diesem Atheismus bekenne ich mich. Wer ihn widerlegen kann, der komme, dem werde ich stehen.[1]

Schelling selber findet den Hauptinhalt der Jacobi'schen Polemik in dem Satze enthalten, daß Naturalismus und Theismus unverträglich seien, und gibt im Folgenden die Natur ihrer Ausgleichung näher an: Sie müssen auf irgend eine Weise versöhnt werden, wenn dies gleich nicht durch ein Einerleimachen,

[1] Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen, S. 74, 76—82, 84—87.

ſondern nur durch eine Verknüpfung geſchehen kann, derjenigen nicht unähnlich, die zwiſchen Leib und Seele Statt findet. Da ohne den Naturalismus, welcher eine Natur in Gott behauptet, kein Syſtem möglich iſt, welches Bewußtſein, Intelligenz und freien Willen in Gott behauptet: ſo iſt der Naturalismus die Grundlage, das nothwendig Vorausgehende des Theismus. Nur zuſammen bringen ſie ein Lebendiges hervor. Die Frage kann nur die ſein, auf welche Art ſie in Verbindung zu ſetzen ſeien.[1] Auf die Unterſcheidung Jacobi's: „Daß das Abſolute Grund ſei und nicht Urſache, behauptet der Naturalismus; daß es Urſache ſei und nicht Grund, der Theismus,“[2] antwortet Schelling: Daß es als Beides gedacht werden müſſe. Gott, oder genauer geſprochen, das Weſen, welches Gott iſt, iſt Grund in zweierlei Verſtand, der wohl unterſchieden werden muß. Einmal iſt er Grund — von ſich ſelbſt nämlich, ſofern er ſittliches Weſen iſt. Aber Gott macht ſich auch zum Grund, indem er eben jenen Theil ſeines Weſens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht. Wie kann ſich Gott zur Schöpfung herablaſſen, als indem er ſich, nämlich einen Theil (eine Potenz) von ſich, zum Grunde macht, damit die Creatur möglich ſei und wir das Leben haben in ihm? Aber er macht ſich zugleich zum Grunde ſeiner ſelbſt, da er nur inſofern, als er dieſen Theil ſeines Weſens (den nicht-intelligenten) dem höhern unterordnet, mit dieſem frei von der Welt, über der Welt — nach dem Jacobi'ſchen Ausdruck als Urſache — lebt. So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein weſenhaft ſein ſollende, in der That aber weſenloſe Weſen bleibt, ſo lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einſchränkende, verneinende (eine Natur, ein negatives Princip) entgegengeſetzt wird: ſo lange wird die Läugnung eines

[1] Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 88, 90—93.

[2] Jacobi's Werke, Bd. III., S. 404.

sophiren kritisirt. Uebrigens enthält diese Vision wenig Geschmack und poetische Erfindung, und fast keine Philosophie.

E. Statt der Weltalter kam wieder „durch äußere Veranlassung" nur ihre Beilage heraus, „Ueber die Gottheiten von Samothrace," der „man hoffentlich zugestehen wird, auch ganz für sich und ohne alle Beziehung existiren zu können. Sie ist zugleich Anfang und Uebergang zu mehreren andern Werken, deren Absicht ist, das eigentliche Ursystem der Menschheit nach wissenschaftlicher Entwickelung, wo möglich auf geschichtlichem Wege, aus langer Verdunkelung ans Licht zu ziehen. Nicht zufällig geht der allgemeinern Untersuchung die besondere des samothracischen Systems voran; denn wie gemacht zum Schlüssel aller übrigen ist durch hohes Alter, wie durch Klarheit und Einfachheit ihrer Umrisse, die Kabirenlehre." [1] Hier hat Schelling also den Anfang dazu gemacht, die Mythologie als die Symbolik speculativer Wahrheiten selber zu behandeln, indem er uns ein Bruchstück aus seiner Philosophie der Mythologie zum Besten gibt.

Die Abhandlung selbst, die sich gewissermaßen als ein historischer Beleg für die Sätze der „Untersuchungen über die menschliche Freiheit" hinstellt, will etymologisch und philologisch, an Creuzers Symbolik sich anschließend, [2] herausbringen, daß in diesem ältesten reinsten Gottesdienst der erste verehrte Kabire, Axieros (Ceres), Hunger, Armuth, Schmachten, Sucht, Bedürftigkeit, Sehnsucht (daher das Suchen der verlornen Tochter, wie des Gottes durch Isis) bedeute, also das, was Schelling den Grund der Existenz nennt. Dasselbe will er dann auch in den phönizischen Kosmogonien, und den persischen Mythologemen über die unendliche Zeit wiederfinden. [3] Die zweite Gottheit, Axiokersa, soll Proserpina (auch Isis) sein: Als der Hunger nach Wesen, den wir noch als das Innerste der ganzen Natur erkennen, ist

---

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace, Nachschrift, S. 118.
[2] Ebendaselbst, S. 79.
[3] Ebendaselbst, S. 4—17, 53—63.

Ceres die bewegende Kraft, durch deren unabläſſiges Anziehen aus der ersten Unentſchiedenheit Alles wie durch Zauber zur Wirklichkeit oder Geſtaltung gebracht wird. Die urſprünglich geſtaltloſe Gottheit nimmt in Perſephone Geſtalt an. Zauberinn iſt Perſephone als erſter Anfang zum künftigen leiblichen Daſein, als die, welche dies Kleid der Sterblichkeit webt, und das Blendwerk der Sinne hervorbringt.[1] Die dritte Geſtalt, Axiokerſos, iſt, nach Schelling, kein Anderer, als der den Aegyptern Oſiris, den Griechen Dionyſos, den Deutſchen Othin war; aber Hades und Dionyſos ſind dieſelben. Er überwindet den Zauber der Perſophone, mildert ihre Strenge, dämpft und beſchwört jenes Urfeuer. Axiokerſa und Axiokerſos erbauen zuſammen das Weltall durch einen doppelten Zauber, da der ſpätere den frühern nicht aufhebt oder vernichtet, ſondern überwindet. Eine Kraft (Ceres, Iſis, Perſephone, oder wie man ſonſt die erſte Natur nenne) entzündet das Feuer: eine löſcht und beſänftigt es, und wird dadurch erſter Eröffner der Natur, ſie in mildes Leben und ſanfte Leiblichkeit aufſchließend; dieſe iſt Oſiris oder Dionyſos.[2]

Die weitere „Folge der Perſönlichkeiten, als eine neue Reihe von Offenbarungen, bis in die Sieben- und Achtzahl fortgeſetzt,“[3] übergehe ich, indem an jenem Beiſpiele ſchon ſich zeigt, in welchem Sinne die Schrift „Religion und Philoſophie“ Heidenthum und Chriſtenthum zu verſöhnen beſtrebt war. Wenn nämlich der tiefſte Kabire der erſte entfernteſte Anfang alles wirklichen, offenbaren Seins iſt, der verborgene Gott: ſo war der nächſte Weſen oder Grundanfang der ganzen ſichtbaren Natur, die Offenbarung deſſelben in der Natur; der dritte der Herr der Geiſterwelt, die Offenbarung im Geiſte. Ueber Natur und Geiſterwelt ſteht das die Beiden ſowohl unter ſich, als mit dem Ueberweltlichen Vermittelnde, Kadmilos oder Hermes: über dieſen

---

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace, S. 17—19.
[2] Ebendaſelbſt, S. 18, 20, 67, 73—74.
[3] Ebendaſelbſt, S. 25.

allen der gegen die Welt freie Gott, der Demiurg, Zeus. Also ein von untergeordneten Persönlichkeiten oder Naturgottheiten zu einer höchsten, sie alle beherrschenden Persönlichkeit, zu einem überweltlichen Gott aufsteigendes System war die kabirische Lehre.[1] Jene ersten Gottheiten hält Schelling für diejenigen Kräfte, durch deren Wirken und Walten vorzugsweise das Weltganze besteht: Sie sind also weltliche, kosmische Gottheiten, Glieder Einer vom Tiefsten ins Höchste aufsteigenden Kette, die sich endlich alle in Eine höchste Persönlichkeit verklären, — die Mittler zwischen dem Menschen und der höchsten Gottheit. Der innere Sinn des Kabirensystems ist Darstellung des unauflöslichen, in einer Folge von Steigerungen vom Tiefsten ins Höchste fortschreitenden Lebens, Darstellung der allgemeinen Magie und der im ganzen Weltall immer dauernden Theurgie, durch welche das Unsichtbare, ja Ueberwirkliche unabläßig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird: ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinste und der Wahrheit ähnlichste des ganzen Heidenthums. Schon in griechischer Götterlehre (von indischer und anderer morgenländischer nicht zu reden) zeigen sich Trümmer einer Erkenntniß, ja eines wissenschaftlichen Systems, das weit über den Umkreis hinausgeht, den die älteste durch schriftliche Denkmäler bekannte Offenbarung gezogen hat. Jeder mag suchen, diese wunderbaren Anzeigen so gut er kann weiter zu verknüpfen, aber sehr natürlich ist doch, sich nach einer Erklärung der so allgemeinen Mysterienform schon in den ältesten Zeiten umzusehen. Was war auch die strenge Absonderung des jüdischen Volks Anderes, als eine den Mysterien ähnliche Anstalt, nur daß sie nicht zwischen Menschen desselben Volks, sondern zwischen Einem Volk und allen übrigen eine Scheidewand zog? Erst das Christenthum sollte alle Schranken aufheben.[2] In den Anmerkungen verspricht er,

---

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace, S. 27—28.

[2] Ebendaselbst, S. 26, 24, 39, 41, 30, 97.

wieder ohne Wort zu halten, jenes Urſyſtem, das die gemeinſchaftliche Quelle und der Schlüſſel aller religiöſen Lehren und Vorſtellungen ſei, in ſeiner Ganzheit herzuſtellen. [1]

III. Die Philoſophie der Offenbarung, welche eſoteriſche Lehre des Hörſaals bleiben zu ſollen ſcheint, wird nicht (wie ſo eben) ihrem Inhalt, wohl aber ihrem Urſprung nach in Schellings letzten Worten, die alſo abermals nur vorbereitend ſind, angedeutet. [2] Indem er hier das Verhältniß der deutſchen Philoſophie zum Philoſophiren Couſins angibt, tadelt er die erſtere, daß, während die nie aufzugebende Abſicht aller Philoſophie auf allgemeine Verſtändigung gehe, man es erlebt habe, daß eine gänzliche Unfähigkeit und Unfertigkeit ſich auszudrücken als ein Kennzeichen philoſophiſcher Inſpiration gelte. [3] Schelling behauptet ferner, daß auch die deutſche Philoſophie Erfahrung vorausſetze, und alle Philoſophie individuell auf der Erfahrung beruhe: Auch wir fallen nicht, wie Couſin es ſich denkt, mit unſerem Anfang vom Himmel. [4] Sondern Schelling will „von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich von dem nur nicht nicht zu Denkenden anfangen," [5] worunter er dann (wie Jacobi) das rein Rationale, das reine Product der ſpeculativen Vernunft,

---

[1] Ueber die Gottheiten von Samothrace, S. 87, 108.

[2] Stahl, der ſich ihm anſchließt, indem er eine neue Verbindung von Philoſophie und Chriſtenthum herbeiführen will, zieht auch die weitern Conſequenzen aus einer ſolchen Denkungsweiſe, und ergeht ſich, in politiſcher Rückſicht z. B., in Declamationen gegen den Liberalismus, die den Schlegel'ſchen ganz ähnlich ſind. Den Adel macht er zum Träger des ganzen öffentlichen Lebens, der geſchichtlichen Erinnerung und Einheit der Nation. Ja, er ſieht in der Religion den einzigen Grund für die Ausſchließung jedes Fortſchritts, wenn er ſich auch ausdrücklich dagegen verwahrt, daß er ſie zu einem Mittel herabſetze: und nähert ſich ſogar dem katholiſchen Standpunkt in mehrfacher Beziehung. (Die Philoſophie des Rechts nach geſchichtlicher Anſicht, 1830—1833, Bd. I., S. 353—363; Bd. II., Vorrede, S. VI—XVI; S. 313, 326—327).

[3] Victor Couſin über franzöſiſche und deutſche Phil. u. ſ. w., S. V.

[4] Ebendaſelbſt, S. XII.

[5] Ebendaſelbſt, S. XIII.

z. B. die Voraussetzung der Spinozistischen Substanz, versteht. Die speculative Idee des Absoluten wird ihm jetzt blos zu etwas Unabweisbarem, was sich uns nothwendig als Anfang aufdrängt, das ihm auch jetzt noch unmöglich ist, nicht zu denken, das aber, wie wir sehen werden, allen positiven Gehalt bei ihm verloren hat, und zu einer rein negativen Größe geworden ist.

Bei dieser Gelegenheit, und da auf Cousin auch Hegels Philosophie nicht ohne Einfluß geblieben ist, läßt sich Schelling über das Verhältniß seines Systems zum Standpunkt dieses seines Freundes also aus: „Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über Alles siegreiches Subject stehen bleibt, — an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens. Wenn aber das rein Rationale reines Subject ist, so ist jenes Subject, welches auf die angenommene Weise sich steigernd von jeder Objectivität nur zu höherer Subjectivität fortschreitet, — das Subject mit dieser Bestimmung ist nicht mehr das rein Rationale; sondern eben diese Bestimmung war eine, durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung.“ Diese Schilderung paßt viel besser auf den unendlichen Anstoß der Fichte'schen Philosophie; und wenn Schelling sein eigenes Philosophiren meint, so hätte Hegel allerdings Unrecht gehabt, ihm im Vertrauen zu sagen, daß er über Fichte's Subjectivitätslehre hinaus sei. Die Sache ist aber die, daß Schelling die Absolutheit seines speculativen Standpunkts jetzt selber nicht mehr versteht. „Dieses

Empiriſche hat ein ſpäter Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus für unſere Zeit prädeſtinirt zu haben ſchien, gleichſam inſtinctmäßig dadurch hinweggeſchafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philoſophie die Eigenſchaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über- und aus dieſem in ſich ſelbſt zurückzugehen, den logiſchen Begriff ſetzte, dem er durch die ſeltſamſte Fiction oder Hypoſtaſirung eine ähnliche nothwendige Selbſtbewegung zuſchrieb. Das Letzte war ganz ſeine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieſer Begriff in ſeinem Anfang als das reine Sein beſtimmt wurde. Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein ſolches war nicht von der Stelle zu kommen; aber er veränderte das Subject derſelben." (Er legte ſie nämlich in die Sache ſelbſt, nicht in ein fingirtes abſolutes Subject, das ſich dennoch von Außen Stoff herholen muß. Schelling aber, weil er dieſen immanenten Rhythmus der Sache ſelbſt nie gewinnen konnte, kam eben deshalb nicht von der Stelle, ſondern blieb immer nur in der leeren Nacht des Abſoluten, worin, wie Hegel [1] treffend ſagt, „alle Kühe ſchwarz ſind," ſtecken. Ein ſchon erwähnter Schüler Schellings, Stahl, will dieſen Vorwurf gegen Hegel retorquiren, und bringt überhaupt bereits 1830, obgleich die Reſultate Hegels utiliter acceptirend, ganz ähnliche Beſchuldigungen gegen Hegel vor, [2] die gewiß mit den hier von Schelling gemachten einen gemeinſamen Urſprung haben.) „Weil aber der logiſche Begriff es war, der ſich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektiſche; und weil im frühern Syſtem die Fortſchreitung allerdings in dieſem Sinn keine dialektiſche war" (ſie war ein leeres Schematiſiren), „ſo hatte dieſes Syſtem, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein Syſtem auf ſeine Weiſe zu machen, ganz allein ver-

---

[1] Werke, Bd. II., S. 13—14.

[2] Stahl, Philoſophie des Rechts, Bd. I., S. 259, 265, 274.

dankte, nach ihm gar keine Methode: die einfachste Art, die eigenthümlichste Erfindung desselben sich anzumaßen. Indeß die logische Selbstbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszusehen, so lange vor, als das System innerhalb des blos Logischen fortging. So wie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit" (sie ist ja aber bei Hegel schon eine Kategorie innerhalb der Logik selbst) „zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich daß es der Idee, man weiß nicht warum, wenn es nicht ist, um die Langeweile ihres blos logischen Seins zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente aus einander fallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll." Aber wie versteht Schelling denn sich selbst, wenn auch er die Sinnenwelt durch einen absoluten Sprung und wahren Abfall vom Absoluten entstehen läßt? Und warum setzt sich denn bei ihm Gott die Natur als den Grund seiner Existenz voraus? Nicht etwa auch um der Langenweile, das ewige Einerlei des bloßen Urgrundes oder Ungrundes zu sein, entfliehen zu können? „Die erste Voraussetzung der angeblich nichts voraussetzenden Philosophie war, daß der rein logische Begriff als solcher die Eigenschaft oder Natur hat, von selbst (denn die Subjectivität des Philosophirenden sollte ganz ausgeschlossen sein) in sein Gegentheil umzuschlagen (sich gleichsam überzustürzen), um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, sondern nur eben sagen kann." Schelling vergißt, daß der göttliche Gedanke — d. i. eben der logische Begriff — das Lebendige und Wirkliche selber ist. „Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst, war eine zweite Fiction. Denn dieser Uebergang (zur Natur) ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer sein möchte, einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie gibt, und für den auch der

Erfinder ſelbſt in ſeinem Syſtem keine Kategorie hat. Dieſer Verſuch, mit Begriffen einer ſchon weit entwickelten Realphiloſophie (an einer ſolchen war ſeit Carteſius gearbeitet worden) auf den Standpunkt der Scholaſtik zurückzugehen" (dieſer Vorwurf ſtammt von einem moderniſirenden Ariſtophanes her), „und die Metaphyſik mit einem rein rationalen, alles Empiriſche ausſchließenden Begriff anzufangen, wiewohl ſelbſt dieſer nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewieſene Empiriſche durch die Hinterthür des Anders- oder Sichuntreuwerdens der Idee wieder eingeführt wurde: dieſe Epiſode in der Geſchichte der neuern Philoſophie alſo, wenn ſie nicht gedient hat, dieſelbe weiter zu entwickeln, hat wenigſtens gedient, aufs Neue zu zeigen, daß es unmöglich iſt, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heran zu kommen."[1] Als wenn das Vernünftige nicht eben das allein Wirkliche wäre, und außer der abſoluten Vernunft noch etwas Anderes in Wahrheit exiſtirte!

Ich habe dieſe Stelle in ihrer ganzen Ausführlichkeit ausgeſchrieben, weil ſie das Ende, welches die Schelling'ſche Philoſophie, nicht ohne daß man es vorausſehen konnte, in die Erfahrung hinein, mit Schrecken genommen hat, in das klarſte Licht ſetzt. Während die frühern Schriften Schellings vom Lobe Hegels erfüllt ſind, weil dieſe „vollſtändige Perſönlichkeit des Erkennens" Schellingen ſeinen wiſſenſchaftlichen Standpunkt erſt recht zu eigen machte, darin befeſtigte und ſeine engen Grenzen erweiterte: ſo iſt es ganz in der Ordnung, daß, nachdem Schelling ſelbſt demſelben entfremdet worden, auch ſeine Verehrung für Hegel verſchwand. Doch wenn Schellings Sinnesänderung bisher nur aus mündlichen Aeußerungen verlautete, warum jetzt nach Hegels Tode erſt das Schweigen brechen? Weil der Vorangegangene nichts erwiedern kann? Oder ſeine der philoſophiſchen

[1] Victor Couſin über deutſche und franzöſiſche Phil., S. XIII—XV.

διαδοχή treu gebliebenen Freunde und Schüler weniger furchtbare Gegner schienen? Hegeln verdammend hat sich aber Schelling selbst den Stab gebrochen. Denn wenn das Erfassen der Wirklichkeit durch die in den Zeitschriften für speculative Physik geschilderte absolute Vernunft, in welcher Sein und Erkennen eins sind (und eben dies nennt Hegel den logischen Begriff), eine bloße Episode der modernen Philosophie war, so gehört das Identitätssystem der Naturphilosophie mit dazu. Der bisher von uns dargestellte Schelling ist also nicht mehr derselbe, welcher noch in München lebt. Er ist ein abgeschiedener Geist, ein Heros der intelligiblen Welt, der im Reiche des Geistes ewig leben wird. Der sich uns jetzt in diesem neuen Gewande zeigt, hat durch den schmählichsten Abfall von sich selbst und von der Autarkie der Vernunft, sich in die Abhängigkeit gegen ein Gegebenes, Empirisches begeben, und durch diese Rückkehr in die Unmündigkeit des Denkens, wie die letzte Phrase jenes Ausfalls sie am deutlichsten ausdrückt, selbst sich zu Schulden kommen lassen, was er Hegeln grundlos vorwirft, die Zeiten der Scholastik zurückrufen zu wollen. Die Sätze, welche der Verfolg dieser Vorrede enthält, werden das Gesagte unwiderlegbar bestätigen.

Gleichwie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich ist), nicht aber das Positive (das, durch welches sie entsteht) in sich schließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den sie an sich tragen, nur als ein negativer sich darstellt: so kann man in jenem absoluten prius, welches, als das schlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seiende selbst sein kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts ist, aber nicht das, wodurch irgend Etwas ist. (Ist das nicht gerade das, was Friedrich von Schlegel und ganz ausdrücklich Eschenmayer behaupten, zu deren Plattheit die speculative Mystik der theo-

ſophiſchen Naturphiloſophie letztlich herabgeſunken ſich erweiſt? Damit iſt aber das Abſolute der Speculation auch Schellingen zum Abſtractum des höchſten Weſens im Theismus geworden.) Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die poſitive Urſache von Allem, und daher auch *poſitive Wiſſenſchaft* (auch dies iſt ganz Schlegeliſch): ſo iſt leicht einzuſehen, daß man zu dem poſitiven, aber den negativen in ſich tragenden, Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein, — denn dieſer reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Weſens, welcher der ſeiner Natur nach aprioriſche, nur im reinen Denken mögliche Begriff iſt, — noch auf dem des Rationalismus, der ſeinerſeits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann, zu gelangen vermag. Für die ſubjectiv nöthige Vorbereitung zu der *Philoſophie, von der hier die Rede iſt*, hat der philoſophiſche Geiſt ſelbſt bereits beſſer, als durch das Couſin'ſche Herabſteigen zu pſychologiſchen Thatſachen, geſorgt, der in den verſchiedenen philoſophiſchen Syſtemen, wie ſie auf einander folgten, ſeine Lehrjahre zurückgelegt, und in Rationalismus und Empirismus ſeinen höchſten Gegenſatz hervorgebracht hat. Und es möchte darum hier allerdings etwas dem von Couſin ſo wahr und trefflich dargeſtellten Eklekticismus (wenn dies gleich *vielleicht* nicht das paſſende Wort iſt) Aehnliches an ſeinem Platze ſein.[1] Meint Schelling etwa, daß Hegel in jenem Gegenſatz befangen ſei? Weiß er nicht, daß Hegels Rationalismus zugleich den totalen Empirismus des Stagiriten in ſich aufgenommen, und Hegel alſo nicht ein Wolf iſt, der auf einen Leibnitz, ſondern vielmehr ein Ariſtoteles, der auf einen Plato — den alten Schelling — folgte.

Dieſe Vorbereitung iſt nur eine ſubjectiv nothwendige, nöthig nur für den erſt zu jener Philoſophie zu Erhebenden, nothwendig nur zum Verſtändniß der Erklärung, mit der ſie rein *beginnen*

---

[1] Victor Couſin über deutſche und franzöſiſche Phil., S. XVI — XVII.

könnte: Ich will nicht das bloße Seiende, ich will das Seiende, das Ist oder existirt. (Wenn Hegel in der Anmerkung damit abgefertigt wird, daß er das bloße Sein ohne das Seiende, das Abstractum eines Abstractums, wolle: so wird sich vielmehr zeigen, daß er noch weiter als Schelling geht, und außer dem Ist und dem Existirenden, auch das Wirkliche und Objective in den logischen Begriff hereinbringt.) In diesem Sinn also steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andererseits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitz des absoluten prius, selbst des der Gottheit, zu sein: ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen. Hierbei wird also auch der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus in einem viel höhern Sinn als bisher zur Sprache kommen, in welchem man sagen kann, daß der wahre Gott nicht das blos allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes oder empirisches ist. (Dies ist ohne Zweifel die nähere Erklärung der im „Denkmal" von Schelling verfochtenen Behauptung, daß er ein Theist sei.) Ebenso wird dann auch eine Vereinigung Beider in einem Sein, wie sie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demselben Begriff (wäre das nicht der logische Begriff Hegels?), von welchem, als gemeinschaftlicher Quelle, das höchste Gesetz des Denkens, alle secundären Denkgesetze, und die Principien aller negativen oder sogenannten reinen Vernunftwissenschaften ebensowohl, als von der andern Seite der positive Inhalt der höchsten, allein eigentlich so zu nennenden Wissenschaft sich herleitet.[1] Diese Verschmelzung der Glaubensphilosophie, als eines innern Empirismus höherer Art, mit dem Rationalismus,

[1] Victor Cousin über deutsche und französische Phil., S. XVII—XIX.

wofür Schelling dann eben in ſeinen Vorträgen den Namen einer Philoſophie der Mythologie als der bloßen Erklärung gegebener religiöſer (heidniſcher ſowohl als chriſtlicher) Vorſtellungen gebraucht, haben ſelbſt einige Hegel'ſche Schüler dankbar angenommen, deren Vormann Göſchel öffentlich ſeinen Frieden mit Schelling geſchloſſen,[1] während Andere im Stillen gleiche Geſinnungen hegen. Und Stahl tritt mit der vorlauten Behauptung auf, daß mit dieſer „geſchichtlichen Anſicht" Schellings eine neue Aera in der Philoſophie beginne, während Stahl doch ſelbſt bald darauf von ſich geſteht: „Neues zu finden, iſt überhaupt nicht die Abſicht; gerade das Uralte, der Glaube der Menſchheit von Anbeginn iſt das Wahre, was der ſchlichte Sinn ewig als ſolches erkennt" u. ſ. f.[2] So zeigt denn auch ſeine ganze Darſtellung, bei Herausſtreichung der hiſtoriſchen Juriſtenſchule,[3] ein Auslaufen ins Populare, das uns einer weitern Berückſichtigung gänzlich überhebt. Schelling aber läßt ſich ſogar zu einer Phraſe herab, die ſelbſt einem Beneke munden mußte: Gern haben wir daher auf Seite der Franzoſen und anderer nicht minder begabten Nationen, die ſich durch den empiriſchen Standpunkt ihrer Philoſophie ſo ſehr von den Deutſchen unterſcheiden, dieſes Feſthalten am Empirismus ſchon längſt als eine bloße, wenn auch zum Theil nur blinde Proteſtation — nicht gegen Philoſophie, ſondern gegen den einſeitigen Rationalismus uns gedacht, von dem die Deutſchen (Schelling an ihrer Spitze) bis jetzt nicht laſſen konnten; und gerade in ihrer Abneigung gegen dieſen haben wir, wenn auch in ziemlicher Ferne, ein Mittel der künftigen Verſtändigung mit ihnen geſehen.[4] Wenn Schelling, wie er ebendaſelbſt bemerkt, ſchon ſechs Jahre früher in dieſem Sinne an

---

[1] Göſchel: Ueber die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele (1835), S. 144.

[2] Stahl: Die Philoſophie des Rechts, Bd. I., Vorrede, S. VII, XIV.

[3] Ebendaſelbſt, Bd. I., Vorrede, S. VIII; Bd. II., S. 175, 216 u. ſ. f.

[4] Victor Couſin über deutſche und franzöſiſche Philoſophie, S. XIX.

Couſin einen Brief abſandte: ſo iſt es um ſo befremdlicher, daß er ſo ſpät mit ſeiner neuen Anſicht öffentlich herausrückte. Oder kommt zu den obigen Gründen der Zurückhaltung nicht noch der hinzu, daß es allerdings viel koſten muß, ehe man ſich entſchließt, eine der ſchönſten Stellen in der Kette der philoſophiſchen Tradition aufzugeben, um eine ſolche Apoſtaſie zu begehen? Wenn wir daher mit Schelling uns noch in Harmonie zu ſetzen hofften, ſo iſt es mit dem alten, keineswegs mit dem neuen. Wir ſind nicht geneigt, ſeinen mit Fug und Recht erworbenen philoſophiſchen Ruf ſo leichtſinnig fallen zu laſſen, als er ſelber.[1] Jene Uebereinſtimmuug hervorzubringen, halten wir auch jetzt noch durchaus nicht für unmöglich; nur müßte Schelling davon abgebracht werden, daß ſeine Methode allein einen realen Proceß in die Philoſophie einführte und Hegels Methode nur der Proceß des logiſchen Begriffs ſei.[2] Denn nicht nur, daß das Denken als Vernunft, wie es auch der alte Schelling weiß, ſchon das abſolut Reale in ſich ſchließt: ſo erhält jedenfalls in der Anwendung auf die Natur und den Geiſt der dialektiſche Proceß des logiſchen Begriffs bei Hegel die Realität, welche der neue Schelling ausſchließlich ſeinem neuen Syſteme vindicirt.

---

[1] Wir legen hier ein ſehr gutes Geſtändniß ſeines Schülers (Stahl, Philoſophie des Rechts, Bd. I., S. 270) zu den Acten: „Hält man auf dem Standpunkte des frühern Schelling'ſchen Syſtems daran feſt (daß nämlich alle Dinge ſolche ſeien, welche nicht anders ſein und gedacht werden können; wodurch Gott aufhöre, freie Urſache der Welt zu ſein), ſo muß man unvermeidlich zum Standpunkte Hegels gelangen.“ Alſo iſt dennoch das Hegel'ſche Lehrgebäude die nothwendige Fortentwickelung des philoſophirenden Geiſtes aus dem urſprünglichen Principe Schellings, die neuern Schelling'ſchen Anſichten aber vielmehr nur epiſodiſche Auswüchſe von ganz ephemerer Dauer.

[2] Victor Couſin über deutſche und franzöſiſche Philoſophie, S. xxv.

Zweiter Abschnitt.

Schelling'sche Schule.

Schelling selbst beschreibt 1809 die Wirkung seiner Philosophie, als die Darstellung seines Systems im zweiten Hefte des zweiten Bandes der Zeitschrift für speculative Physik 1801 herauskam, folgendermaßen: „Gleich nach Erscheinung dieses Fragments fing das Verläumden und Verfälschen auf der einen, und das Erläutern, Bearbeiten und Uebersetzen auf der andern Seite an, wovon das in eine vermeintlich genialischere Sprache (da zu gleicher Zeit ein ganz haltungsloser poetischer Taumel sich der Köpfe bemächtigt hatte) die schlimmste Gattung war. Jetzt scheint sich wieder eine gesundere Zeit einfinden zu wollen. Das Treue, Fleißige, Innige wird wieder gesucht.“ [1]

Das Erste, was sich nun hier aus der Schelling'schen Philosophie entwickelt hat, ist dies Suchen der Methode, das Schematisiren in seiner abstractesten Form festgehalten, welches, sich über den gesammten, auch ganz empirischen Inhalt der Natur verbreitend, das Absolute in ihren Erscheinungen darzustellen strebt, und noch ausdrücklicher als Schelling die Naturphilosophie zur ganzen Philosophie erhebt, [2] indem alle Gestaltungen des Universums als Ausflüsse des Absoluten erscheinen, und zum ersten Mal ein Ganzes, was Schelling immer nur versprach, wirklich

[1] Schellings Philosophische Schriften, Vorrede S. x—xi.

[2] Okens Lehrbuch der Naturphilosophie (1. Ausg.), Bd. II., Vorrede, S. iv: „Uebrigens hat meine Lehre nichts mit dem Ethischen zu thun, sondern ist durch und durch Physica.“ — So wollte Oken, nach einer mündlichen Aeußerung, Hegeln Sitz und Stimme in der Versammlung der Naturforscher nur als einem Psychologen gewähren, indem nämlich die Seele doch auch zur Natur gehöre.

aufgestellt wird; — die schematisirende Naturphilosophie Lorenz Okens. Zweitens wirft sich die Naturphilosophie auf den andern Pol, und beschäftigt sich ausschließlich mit der Darstellung der geistigen Seite, besonders der Sittlichkeit; — die ethische Naturphilosophie Kleins. Endlich wird die Beziehung des Geistes auf die Natur, der Ursprung desselben aus ihr, und zugleich ihre Erlösung durch Erhebung in das Gebiet des erstern, was eigentlich schon die Tendenz des dritten Schelling'schen Standpunkts war, zur Hauptangelegenheit des Philosophirens gemacht; — die mystische Naturphilosophie.

I. Lorenz Oken.

Lorenz Oken, geboren zu Freiburg, habilitirte sich zuerst als Privatdocent der Medicin in Göttingen, wurde 1807 Professor der alten Geschichte auf der Universität zu Jena, 1810 herzoglich sachsen-weimar'scher Hofrath, und 1812 Professor der Philosophie und Naturgeschichte zu Jena. Dieses Amtes wurde er indessen 1819, wie Fries, nach der Wartburgsfeier, entlassen, und privatisirte seitdem in Jena und Basel, bis er in neuern Zeiten bei der Gründung der Münchener Universität an derselben eine Professur erhielt, die er noch bekleidet. Mit Ausnahme von Steffens ist es Schellingen gelungen, fast alle Häupter seiner Schule, die sich übrigens, Oken vielleicht allein ausgenommen, der Glaubensphilosophie in die Arme geworfen, jetzt in München um sich zu versammeln.

Von mehreren naturphilosophischen Schriften, die Oken seit 1802 verfaßte, heben wir besonders das „Lehrbuch der Naturphilosophie," in drei Bänden, 1809—1811, als diejenige heraus, in welcher er das systematische Ganze der schematisirenden Naturphilosophie darzustellen unternommen hat: im ersten Bande ihre zwei ersten Theile, im zweiten das erste und zweite Stück des dritten Theils, und dessen drittes Stück im dritten Bande. Das Werk, welches „seinen Freunden Schelling und Steffens"

dedicirt ist, beschäftigte ihn neun Jahre; bereits 1802 theilte er Eschenmayern, der sich sehr lobend darüber ausließ, das den Grundideen nach schon damals fertige Manuscript mit, und hielt sechs Jahre (Göttingen dazu gerechnet) Vorträge darüber. [1] Die zweite „umgearbeitete Auflage" erschien 1831 in Einem Bande. Er verwahrt sich in den Vorreden der ersten Ausgabe [2] ausdrücklich dagegen, daß dieses Werk zu denjenigen naturphilosophischen gehöre, welche ein Spiel der leeren Phantasie und nichts als Formelwesen sind; er habe eine Wissenschaft aufstellen wollen. Doch wenn er dann bemerkt, daß, wo er Gott das Feuer oder das Wasser nenne, solche Ausdrücke nur symbolisch zu nehmen seien: so könnte man fragen, ob denn Bildlichkeit des Ausdrucks in die Wissenschaft gehöre, oder nicht vielmehr Sache der Phantasie und leeres Formelwesen sei.

Die Schuld davon trägt seine Methode, die er die naturphilosophische nennt, und über deren schematisirendes Verfahren er ein sehr klares Bewußtsein hat: Ich habe sie mir geschaffen, um die Ebenbildlichkeit des Einzelnen mit dem Göttlichen, des Organischen mit dem Unorganischen, des Mineralischen mit dem Elementarischen, des Elementarischen mit dem Aetherischen herauszuheben. Z. B. „Der Organismus ist das Ebenbild des Planeten; er muß daher kugelig sein, und so viele Grundprocesse in sich haben, als es Planetenelemente gibt." Diese Methode ist nicht die wahrhaft ableitende, sondern die gewissermaßen dictatorische, aus der die Folgen hervorspringen, ohne daß man weiß wie, gleich den algebraischen Formeln, welche, durch einen Zauber hervorgerufen, vor uns wie Riesen stehen, die man nicht faßt, aber von deren Wirklichkeit man doch so überzeugt ist, wie von seiner eigenen. Ich habe diese Methode nicht leicht als die alleinige Verfahrungsart, um auf Resultate zu kommen, gewählt,

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie (erste Ausg.), Bd. I., Vorrede, S. III; Bd. III., Vorrede, S. III, VI; Bd. II., Vorrede, S. VIII—X.

[2] Ebendaselbst, Bd. I., S. V—VI; Bd. II., S. III—IV.

ſondern ſie gleichſam nur nebenher mit fortgeführt, um die philoſophiſche Einheit in allen Dingen und die eigentliche klare Einſicht in das Weſen des Weltalls meinen Zuhörern beſtändig vorzuhalten. (Dieſe Methode iſt nur die conſequente Durchführung der Schelling'ſchen Conſtruction.) Ich bitte nicht zu wähnen, als ging' ich blind zu Werk, und ſchriebe Zeug aufs Papier, was ich vorher nicht einem beſondern Darandenken unterworfen hätte." [1] Sehr ſchlimm für den Schriftſteller, der dies zu ſagen nöthig findet!

Einleitung. Die Naturphiloſophie iſt die Wiſſenſchaft von der ewigen Verwandelung Gottes in die Welt, von dem Zerfallen des Abſoluten in eine Vielheit von Erſcheinungen, und wie es in dieſer Welt dennoch ganz fortwirkt. Die Naturphiloſophie zerfällt ſogleich in drei Theile: der erſte muß handeln von Gott und ſeinem Handeln, der zweite von den einzelnen Erſcheinungen der Welt, und der dritte von dem Fortwirken des göttlichen Handelns in den einzelnen Dingen. Gott iſt aber das Ganze; in ihm muß die ganze Welt verſchloſſen liegen, und nichts kann neben Gott ſein. Der erſte Theil iſt die Lehre vom Ganzen, Matheſis: der zweite die Lehre vom Einzelnen, Ontologie: der dritte die Lehre vom Ganzen im Einzelnen, Pneumatologie. [2]

A. Matheſis. Das Ganze oder die reine Wiſſenſchaft muß in zwei Lehren zerfallen, in die Lehre von dem immaterialen Ganzen, und in die von dem materialen; jenes gibt die Theoſophie, dieſes die Hylogenie. Es wird alſo das Verhältniß Gottes zur Welt zuerſt ſtreng wiſſenſchaftlich ausgeſprochen: es wird ſodann gezeigt werden, wie es zu denken iſt, wenn gelehrt wird, die Welt ſei aus Nichts entſtanden, wie es denn allerdings nicht anders ſein kann. [3]

---

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. III., Vorrede, S. VII—VIII.
[2] Ebendaſelbſt, Bd. I., S. VII—VIII.
[3] Ebendaſelbſt, Bd. I., S. 1, VIII; Bd. II., S. XVIII.

1. Die Naturphilosophie, insofern sie die Genesis der Welt darstellt, stellt die Genesis der Gedanken Gottes dar. Die Naturphilosophie muß die Formen aufsuchen, in denen Gott denkt; und indem sie dieses thut, stellt sie die Formen der Welt dar. Die Naturphilosophie ist daher in ihren höchsten Principien Theosophie.[1]

a. Nichts-Gott. Alle Realität kann sich nur in der Vielheit offenbaren: wo diese nicht ist, ist die Wirklichkeit verschwunden; sie ist Zero geworden. Alles Realwerden ist ein Heraustreten der Idee aus sich, ein Erscheinen als ein Bestimmtes, Begrenztes: und alles Realwerden der Idee ist ein Endlichwerden. Klar ist es, daß das Reale gleich sei dem Idealen, daß das Reale nur das zersplitterte, endlich gewordene Ideale, daß alles Endliche zusammengenommen gleich sei dem höchsten Idealen. Reales und Ideales sind eins und dasselbe, nur unter zweierlei Formen. Das letzte ist dasselbe unter einer unbestimmten, ewigen, einfachen Form; das Reale aber ist auch dasselbe, jedoch unter der Form der Mannigfaltigkeit, der Vielheit. In Beiden ist eine Unendlichkeit: im Realen eine Endlosigkeit einzelner Formen, im Idealen aber ist Eine endlose Form; hier Eine Ewigkeit, dort eine Unendlichkeit. Das Realwerden ist daher kein Entstehen eines Etwas, was vorher nicht gewesen; es ist nur ein Extensivwerden der Idee. Dem Wesen nach herrscht vollkommene Identität zwischen dem Idealen und dem Realen; nur die Form macht ihren Unterschied. Das Eine Wesen hat eine ideale Form, die Form der reinen Einheit: und eine reale, die Form der Zerfallenheit. Die Monas unterliegt keinen Zeit- und keinen Raumbestimmungen; sie ist weder endlich noch unendlich, weder groß noch klein, weder ruhend noch bewegt; sondern sie ist alles dieses, und ist alles dieses nicht, — sie ist ewig. Dieses ist das Absolute. Die Charaktere des Zero fallen mit den Charakteren des

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 16.

Absoluten zusammen. Das 0 als 0 schlechthin hat gar kein Prädicat: es ist nicht Etwas, ist nicht Nichts, nicht positiv, nicht negativ, nicht Eins, nicht Vieles, nicht geformt, nicht ungeformt; von ihm gilt kein Sein, und kein Nichtsein; es ist nicht, und ist auch nicht nicht, nicht endlich, nicht unendlich; es ist das Unaussprechbare, Wortlose, — das Absolute, ohne alle Bestimmung. Ungeachtet dieses Unbeschreibbaren, Prädicatlosen, aber schlechthin Faßbaren, sieht der Mathematiker doch Alles in ihm. Wie die ganze Mathematik aus dem Zero hervorgeht, so muß Alles, was ein Einzelnes ist, aus dem Absoluten hervorgegangen sein. Absolutes und Zero sind nur nach den Wissenschaften verschiedene Benennungen; wesentlich sind sie eins.[1] Da haben wir den negativen Charakter des Absoluten, wie er bei Eschenmayer und Andern, und zuletzt auch bei Schelling selber hervortrat. Die ganze Schelling'sche Schule zeigt sich von vorn herein mit dem theosophischen Principe behaftet, auf welches der Urheber erst am Ende gekommen.

Die reale Unendlichkeit ist nichts Eigenthümliches, sondern sie ist nur eine beliebige Wiederholung des Idealen, ein unaufhörliches Poniren der Ideen. Die Idee ponirt, ist eine Realität, eine Endlichkeit. Das Endliche ist selbst das Ewige, ponirt oder negirt: und unterscheidet sich durchaus nicht von ihm, als durch die Position. Ein und dasselbe Wesen ponirt ist ein Endliches, ein Sein: nicht ponirt, ist ein Ewiges, ein Schweben über allem Sein. Alles Endliche ist die unaufhörliche Position des Ewigen, und das Ewige ist die Nichtposition des Endlichen. Das Zero ist aber Nichts: die Einheit demnach ein Nichts, ponirt oder bestimmt. Das Nichts wird ein Etwas, ein Endliches, durch die bloße Position seiner selbst: und das Etwas wird zu einem Nichts durch die bloße Vernachläßigung dieser Selbstposition. Das Nichts, einmal als ein Nichts gesetzt, ist = 1. Von keiner

---

[1] Lehrbuch der Naturphil., Bd. I., S. 3–7 (Die Zeugung, 1805, S. 28).

Erzeugung, von keinem Herausgehen kann die Rede sein, sondern von der völligen Gleichheit und Zugleichheit des Nichts mit dem Etwas. (Es ist ein jungfräuliches Gebähren, setzt die zweite Ausgabe hinzu.) Das Nichts an sich ist die monas indeterminata, das ponirte Nichts ist die monas determinata. Es ist nichts real, als das Absolute selbst. Alles Einzelne ist nichts für sich; in ihm ist nur, oder vielmehr es selbst ist nur das Absolute, aber nicht das Absolute an sich, sondern dieses Absolute bejaht. Die Existenz des Einzelnen ist nicht seine Existenz, sondern nur die Existenz des Absoluten unter einer beliebigen Wiederholung (zum wahrhaften Unterschied kommt das Schematisiren nämlich nicht); denn Sein und Bejahen sind eins, und die Fortdauer des Seins ist ein fortdauerndes Setzen des Absoluten oder des Nichts. (Wir sehen hier die Rückkehr zu dem Dienst des Foï. Wenn aber die rationalistische Glaubensphilosophie Jacobi's Gott als das reine Sein auffassen durfte, so kann es der Naturphilosophie nicht mehr verargt werden, ihn unter der entgegengesetzten Kategorie zu begreifen; eine ist so gut, oder vielmehr so schlecht, als die andere.) Es existirt nichts als das Nichts, nichts als das Absolute, nichts als das Ewige; und alle einzelne Existenz ist eine Trugexistenz. Nur die unbestimmte Monas existirt; alle einzelnen Dinge sind Monaden, Nichtse, die aber bestimmt worden sind. Existirt nichts als das Absolute in allen möglichen Wiederholungen, wodurch die endlichen Formen erzeugt werden, so kann auch nicht von der Dauer des Einzelnen geredet werden. Denn wie kann dauern, was nicht ist? Es gibt keine Dauer außer dem Absoluten, dieses aber dauert ewig; denn es ist ja Eins, unveränderlich, Nichts, Position seiner selbst. Die Dauer des Einzelnen ist die Dauer des Absoluten. Da dieses in Ewigkeit ponirt, in Ewigkeit eine Einzelnheit wird, und auch in Ewigkeit diese Position aufhebt, so muß auch die Dauer alles Einzelnen (d. h. doch wohl, nach dem Folgenden, einer Totalität von Einzelnheiten) in Ewigkeit bestehen; das Einzelne selbst aber dauert nicht

ewig, weil es nur ein Einzelnes ist, insofern sich die Positionen folgen. Das Absolute muß sich in Ewigkeit poniren, weil es sonst nichts wäre; es muß aber auch in Ewigkeit die Position aufheben, weil es sonst ein bloßes Endliches wäre. Daher ist die Gesammtheit des Endlichen gleich ewig mit dem Absoluten; das Einzelne aber tritt hervor und verschwindet, wie die Zahlen in der Arithmetik. Alles Verschwinden des Endlichen ist ein Zurückgehen ins Absolute. Es ist aus dem Nichts entstanden, ist selbst das seiende Nichts; daher muß es auch wieder in das Nichts zurückgehen. Aber dieser Rückgang gelingt nie. Die Vernichtung ist nur ein Uebergehen der accidentalen Entelechie an einen andern substantialen Theil. Die Seele der Dinge wird nicht vernichtet, indem sie dieselben verläßt; sie geht wieder in Gott zurück. Aber indem sie in Gott ist, bestimmt sie ihn, wieder Welt zu werden; und so wird sie mit einer neuen Substanz verbunden. Nur die Seelenwanderung existirt, deren Weg durch Gott geht; wie er daher Individuen in sich zurückruft, läßt er andere aus sich ausgehen: das Verschwinden und Erscheinen der Individuen ist nur eine Metamorphose des einen in das andere. [1]

Im Absoluten sind zwei Tendenzen, welche beide ungetrennt eins sind. Es hat die Tendenz, sich zu setzen: und auch die, sich aufzuheben. Indem es sich ponirt, setzt es sich selbst gegenüber, und zwar aus ganz eigener Kraft, aus seiner Energie, die es selbst ist. Es ist Selbstposition von sich selbst; das Ponirende und das Ponirte sind eins. Das Reale ist das dem Absoluten gegenüberstehende Absolute selbst; das Realwerden des Absoluten ist demnach eine Selbsterscheinung des Absoluten. Alles Einzelne ist nichts, als eine Selbsterscheinung. In jedem Wesen sind Zwei; aber die Zwei sind das Eine Wesen selbst, das sich selbst sucht. Das Poniren des Absoluten ist daher ein Gegen-

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 9—12 (zweite Ausgabe, S. 10), 14, 77; Bd. II., S. 18.

setzen sich selbst. Das Selbsterscheinen des Absoluten ist Selbstbewußtsein. Das selbstbewußte Absolute ist Gott. Gott ist das seiende (selbstbewußte) Nichts. Die Weltschöpfung ist nichts Anderes, als der Selbstbewußtseinsact Gottes. Gott kam erst zum Selbstbewußtsein durch das gesprochene Wort (λόγος), die Welt. Was in unserm Bewußtsein die Vorstellungen sind, das sind die einzelnen Erscheinungen der Welt im Bewußtsein Gottes. Die weltlichen Dinge haben für Gott nicht mehr Realität, als unsere Gedanken für unser Bewußtsein. Gott erschafft ewig, weil er ewig zum Selbstbewußtsein kommt, weil er das ewige Selbstbewußtsein; und nichts Anderes ist. Es hängt nicht von der Willkür Gottes ab, sich seiner bewußt zu sein oder nicht; Gott ist nur Gott im Bewußtsein seiner selbst. Gott denkt, und dieses in Gott Gedachte ist ein reales Ding. Würde Gott nicht denken, so wäre keine Welt, und er wäre selbst nicht. Was nicht denkt und kein Gedachtes ist, ist nicht: nun ist aber alles Gedachte das Denkende selbst; wo also kein Gedachtes ist, kann kein Denkendes, kein Gott sein. Alles, was wir sehen, sind Gedanken Gottes; wir sehen nur Gott denken. Oder vielmehr, da wir auch nichts Anderes als Gedanken Gottes sind, so merken wir nur die Succession der Gedanken Gottes. Ein Naturkörper ist ein erstarrter, krystallisirter Gedanke Gottes, ein Wort Gottes. Da nun Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit denkt, so muß auch die Welt, sein Gedankenreich, von Ewigkeit zu Ewigkeit, d. h. ohne Anfang und ohne Ende sein. [1]

b. Formen des göttlichen Denkens oder Seins, Handeln Gottes. Mit dem Entstehen der Realität ist wesentlich die Triplicität gesetzt: nämlich das Ponirende oder das absolute Zero, das Ponirte oder das relative Zero, und die ganze Selbsterscheinung. Diese drei Formen oder Ideen, in welche das Absolute ursprünglich zerfällt, werden durch ihr wiederholtes

---

[1] Lehrbuch der Naturphil., Bd. I., S. 12—16 (Bd. III., S. 193, 199).

Erscheinen selbst zu aller Mannigfaltigkeit; sie sind sich alle gleich, sie sind zugleich und eins: und die erste (ponirende), die zweite (ponirte) und die dritte (verbindende) nur der Anordnung und dem Werthe nach. Die erste durchaus unabhängige Idee ist erfreut, sich in die zwei andern (die erreichte Entzweiung und Wiederaussöhnung), die von ihr ausgegangen, zu verwandeln. Das Thun oder Leben Gottes besteht darin, ewig sich selbst anzuschauen in der Einheit und Zweiheit, ewig sich zu entzweien und doch eins zu bleiben. Das Einzelne besteht aus der Position der drei Ideen. Alle Dinge sind aus der Dreiheit ausgegangen, oder Alles ist die Dreiheit selbst in der Wiederholung. Das Wesen des Alls besteht in der Dreiheit, welche Einheit ist, und in der Einheit, welche Dreiheit ist. Die erste Idee ist das Wesen aller Wesen, das Urwesen, die *οὐσία*, in sich ruhend, ohne Bewegung, ohne Zeit, ohne Ausdehnung; die erste Form des göttlichen Denkens ist die usiale. In der zweiten Idee erscheint die *οὐσία* aber sich selbst, sie zerfällt in Zwei. Dieses Zerfallen ist nicht ein thatloses Schweben in sich, wie in der ersten Idee, sondern ein Handeln. Die Dyas ist das reine Thätige, das Schaffende, Verändernde, das eigentlich Beseelende des Absoluten. Ich nenne dieses Urhandeln Gottes Entelechie; die zweite Form des göttlichen Denkens ist die entelechiale. In der Trias ist die *οὐσία* entelechial gesetzt: das ewig in sich schwebende, träge Nichts ist thätig und bleibend zugleich gesetzt; es ist Gestalt. Die dritte Art des göttlichen Denkens und Seins ist die Form.[1] Oken nähert sich hier noch mehr der neuplatonischen Theosophie, als Schelling es bereits that.

α. Auf dem Wesen, auf der *οὐσία* Gottes beruht Alles; aus ihm geht alle Action, Entelechie, Bewegung und Form hervor: oder vielmehr in allen entelechialen und formalen Ausdrücken ist nichts ausgedrückt, als das Wesen, die *οὐσία*, auf verschiedenen

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 16—19.

Stufen der Position. Diese οὐσία ist das nicht Darstellbare, das nie Erscheinende, das überall Seiende, aber sich immer Entziehende, wenn man es zu haschen glaubt, das Geistige, welches sich in Alles verwandelt (zweite Ausgabe: in Allem kund thut), aber doch dasselbe bleibt. Die οὐσία ist die Position schlechthin, ohne alle Gegenposition: der schwebende Punkt im All, um den sich Alles sammelt und von dem Alles ausgeht.[1]

β. Entelechie Gottes. Durch das Ponіren entsteht Succession. Das Handeln der Uridee besteht in einem ewigen Wiederholen des Wesens = Zeit. Die Zeit ist nur das active Denken Gottes, mithin von Ewigkeit her. Das Wechseln der Dinge ist die Zeit. Göttlich sind sie, insofern sie die Zeit, die Position des Absoluten selbst, sind: irdisch, insofern sie verschwindende Zeitmomente, verschwindende Götter sind. Jede Kraft in der Welt ist eine Selbsterscheinung, eine Position von + und — oder eine Polarität; jedes einzelne Ding ist eine Duplicität. Die Offenbarung der Polarität ist Bewegung; sie ist selbst keine Duplicität, sondern Einheit, aber Resultat der Zweiheit. Es gibt überall keine rein mechanische Bewegung, nichts ist in der Welt durch Stoß so geworden, wie es ist; aller Bewegung liegt ein innerer Act, eine Entelechie, zu Grunde. Die Bewegung ist der sich immer erscheinende Gott. Es gibt kein Ding, welches ohne Bewegung wäre; eine Ruhe gibt es nur im Absoluten, im Nichts (zweite Ausgabe: im Ewigen, im Nichts der Natur). Die Bewegung der endlichen Dinge aus Polarität oder die entelechiale Bewegung ist das Leben der Dinge. Ohne Leben gibt es kein Sein. Alles, von dem man ein Sein aussagen kann, ist nur durch das Leben. In der Welt ist Alles lebendig; sie selbst erhält sich nur dadurch, daß sie lebt, wie ein organischer Leib sich nur erhält, indem er durch den Lebensproceß sich immer neu erzeugt. (In einer Abhandlung, „Idee

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 20 (zweite Ausg., S. 17).

der Pharmakologie als Wissenschaft," sagt Oken: Was der Leib der Natur und wie der Leib der Natur ist; das ist und so ist der Leib des Menschen. Beide sind gleich organisirt; im Leibe der Natur liegen dieselben Organe an derselben Stelle und mit denselben Functionen, wie sie sich wieder im Menschen sammeln und ordnen.[1] — Ein Gedanke, den Schubert in Bezug auf das Sonnensystem verfolgte.) Jedes lebende Ding ist ein doppeltes: ein für sich Bestehendes, und ein in das Absolute Eingetauchtes. In jedem sind daher zwei Processe, ein individualisirender, belebender, und ein universalirender, tödtender. Durch den Tödtungsproceß sucht das endliche Ding das Absolute selbst zu werden: durch den belebenden aber die Mannigfaltigkeit des Alls, und doch dabei ein Einzelnes zu bleiben. Je mehr demnach ein Ding von dem Mannigfaltigen des Alls in sich aufgenommen hat, desto belebter ist es, desto ähnlicher ist es dem Absoluten. Ein einzelnes Ding, welches alles Einzelne in sich aufgenommen hat, wäre in seiner Einzelnheit gleich dem Absoluten selbst: es wäre das reale Absolute, als bestimmte Monas. Mit einem solchen Wesen wäre die Schöpfung geschlossen. Ein solches Geschöpf ist der endliche Gott, der leiblich gewordene Gott: der Mensch ist diejenige Idee Gottes, in der sich Gott ganz zum Object wird. Der Mensch ist Gott, vorgestellt von Gott; Gott ist ein Mensch, vorstellend Gott in einem Selbstbewußtsein. Die einzelnen Eigenschaften, die Gott von sich vorstellt, sind die weltlichen Dinge. Wenn aber Gott in diesem Gewühle von Vorstellungen zu seiner eigenen, ganzen Vorstellung kommt, so entsteht der Mensch. Die Belebung ist ein Abfall von Gott; denn es ist das Bestreben, selbst das Absolute sein zu wollen. In allem Lebendigen ist es nur das Absolute, das lebt. Ein Naturding ist nichts, als eine sich bewegende Zahl: ein organisches, eine sich selbst aus sich

---

[1] Jahrbücher der Medicin, herausgegeben durch Marcus und Schelling, Bd. II., H. 1, S. 75.

selbst bewegende Zahl; ein unorganisches, eine durch ein anderes Ding bewegte Zahl. [1]

γ. Gestalt Gottes. Die erste Bewegung des Absoluten ist eine Ausbreitung seiner selbst in die Vielheit, wodurch nicht blos ein Nacheinander, sondern auch ein Nebeneinander gesetzt ist. Das Absolute ist nicht blos ponirend, die Zeit: sondern auch ponirt, der Raum, die stehengebliebene Zeit. Raum und Zeit sind nichts besonders zum Absoluten Hingekommenes, sondern sind es selbst, Formen Gottes. Alle zeitlichen Dinge sind auch im Raum, und begrenzt. Nur Gott ist durch den ganzen Raum ausgedehnt; indem er handeln wollte, wurde er Zeit: indem er aber Zeit war, wurde er Raum. Zeit und Raum haben mit dem Punkte angefangen, mit dem räumlichen Nichts. Dieser Punkt setzt sich nothwendig ins Unendliche; er dehnt sich aus nach allen Richtungen und nothwendig in gleichen Entfernungen. Ein solch' ausgedehnter Punkt ist die Sphäre. Wenn Gott real werden will, so muß er unter der Form der Sphäre erscheinen; der seiende (zweite Ausgabe: erscheinende) Gott ist eine unendliche Kugel, die vollkommenste Form, die Urform. Die active Erweiterung des Punktes, als ein bloßes Wiederholen desselben, ist Linie, in der Sphäre aber Radius. Die Linie entsteht Gott, indem er sich bewegt, indem er denkt. In dem Augenblicke, in dem der Punkt aus sich tritt, hat er eine Peripherie um sich, ist er Raum. Das Wesen der Linie besteht nicht darin, daß ihre beiden Enden ins Unendliche mit gleicher Bedeutung fortlaufen, sondern in ihrer Radialität, d. h. darin, daß ein End gegen das Centrum gekehrt, central, convergirend, absolut geworden, das andere aber gegen die Peripherie gekehrt, divergirend, endlich, Vielheit geworden ist, — die Polarität der Linie. Die Urlinie ist eine mit zwei entgegengesetzten Charakteren

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 21—28 (zweite Ausgabe, S. 19—20).

producirte Linie. Das Wesen des Urgegensatzes ist ein centro-peripherischer Gegensatz. Urpolarität ist Centroperipherität. Alle realen Linien sind mit dem einen End in Gott gewurzelt, mit dem andern in der Endlichkeit. Gott kann in der Zeit nur als Radius auftreten. Die Urlinie ist in beständiger polarer Action, welche Spannung heißt; jede Linie ist nichts Anderes, als diese Spannung. Die Peripherie ist die Grenze der Sphäre, und mithin eine Fläche. Das Wesen der Fläche ist Grenze. Die Linie ist ein langes Nichts, die Fläche ein hohles Nichts, die Sphäre ein dickes Nichts, kurz das Etwas ist ein Nichts, welches nur Prädicate erhalten hat; alle Dinge sind Nichtse mit verschiedenen Formen. Die Bewegung der Sphäre kann nicht fortschreitend sein; denn sie erfüllt ja Alles. Gott ist eine rotirende Kugel; die Welt ist der rotirende Gott. (Alle ehrwürdigsten Gestalten des Alterthums bis auf Parmenides und die Pythagoreer spiegeln sich in dieser Theosophie ab.) Alle Bewegung ist kreisförmig: die gerade, nur mechanische, existirt nicht (durch sich, fügt die zweite Ausgabe hinzu). [1]

2. Hylogenie. Das Göttliche nähert sich der Erscheinung, der Materialität, je individualer es wird; denn es wird immer begrenzter, und erhält immer mehr Prädicate. [2]

a. Wesen des Aethers. Das Bestreben, vermöge dessen die Dinge im Centrum sein wollen, ist die Schwere, die Sammlung der Einzelnen im Absoluten, die Seele der Dinge, der vollkommen ponirte Gott als Centrum, das Gott werden wollende Ding. Als die real gewordene *οὐσία* ist die Schwere die gemeinschaftliche Mutter des Endlichen. Eine endliche Sphäre, die schwer ist, ist Materie, Gott als vollendetes Object. Die Materie hat an sich keine Existenz, sondern es existirt nur das Absolute in ihr. Es ist Alles Gott, was da ist; und außer

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 29—36 (zweite Ausgabe, S. 26—28, 30).

[2] Ebendaselbst, S. 37—38.

Gott gibt es ſchlechterdings nichts. Alles, was iſt, iſt material. Immaterialität iſt nur ein heuriſtiſches Princip. Nur Gott iſt immaterial, ein Axiom, das Formloſe, Polaritätsloſe, Zeitloſe (nämlich das blos Negative, oder das Nichts, nach Oken). Das materiale Univerſum heißt Natur, der material geſetzte Gott. (Zweite Ausgabe: Gottes Wirkungen, ausgeſprochen, material geſetzt, ſind Natur.) Die unmittelbare Poſition Gottes nenne ich Urmaterie, Aether; Gott und Aether ſind identiſch. (Ariſtotelismus tritt, wie ſchon früher, ſo hier beſonders hervor.) Der Aether iſt das erſcheinende Nichts, ein daſeiendes Nichts; er hat kein Leben, aber in ihm liegen alle Principien des Lebens. Der Aether an ſich iſt die abſolute Indifferenz der Materie, alſo das materiale Nichts. Ein Chaos hat nie exiſtirt. Das Allgemeine exiſtirt nie, ſondern nur das Beſondere. Von Ewigkeit her war eine Vielheit von Aetherkugeln. Jeder Weltkörper hat zwei Bewegungen in ſich: die eine geht auf Darſtellung des Abſoluten in ihr ſelbſt, durch eigene Rotation; die andere ſtrebt wieder in das Abſolute zurück, durch die allgemeine Rotation um die univerſale Axe. [1]

b. Entelechie des Aethers. Der Aether ſteht von Ewigkeit her mit ſich ſelbſt in Spannung, indem er in zwei Pole aus ſich herausgetreten iſt, als das Gleichbild des ſeienden Gottes (zweite Ausgabe: des ſeienden Uractes). Der Aether iſt von Ewigkeit her in poſitive und negative Qualität, in eine centrale und in eine peripheriſche Subſtanz geſchieden, Sonne und Planet; Beide können nicht ohne einander ſein, ſie ſind der Idee nach nur Ein Stück, nur Eine Linie mit zwei Enden. Die Aetherſpannung iſt eine Action, welche nach der Linie wirkt; dieſe lineare Thätigkeit iſt Licht, das Leben des Aethers oder ſein Denken, — der ungeſpannte, indifferente Aether mithin Finſterniß. Das Licht iſt daher eine ſpaltende, zerreißende

[1] Lehrbuch der Naturphil., Bd. I., S. 39–46 (zweite Ausg., S. 35)

Action. Das Licht ist die erste Erscheinung Gottes, ist Gott selbst ponirend. Das Selbstbewußtsein Gottes überhaupt ohne besondere Gedanken ist Licht, der leuchtende Gott. Das Licht ist keine Materie: die Sonne strömt daher nichts aus, indem sie die Planeten beseelt, sondern gibt nichts her als den Impuls; ihr bloßes Fesseln der Planeten ist Licht. Alles ist Licht, was Materie ist, und ohne das Licht ist nichts. [1]

c. Form des Aethers. Der formlose Aether, indem er sich bewegt, muß mit einem Phänomen verknüpft sein, das auf Ausdehnung und auf Identificirung dessen geht, welches durch das Licht polarisirt worden ist. Diese Aether-Action geht mithin nicht auf Spannung, nicht auf Production von Unterschieden in demselben, sondern auf Lösung der Spannung, und auf Ausdehnung, auf indifferente Darstellung des Raums. Diese Action, welche zugleich universal ist, kann nur die Wärme sein; bewegter Aether ist Wärme. Die Wärme ist der Streit des indifferenten Aethers mit dem Lichte; die Wärme ist das Resultat des Lichts, aber mit ihm gleich ewig. Die Wärme sucht Gleichartigkeit in das Ungleiche zu bringen, das Licht umgekehrt. Wärme mit Licht ist Feuer, die Allheit des Aethers, des seienden Gottes. Gott vor seinem Entschlusse, eine Welt zu erschaffen (frühere Sätze beweisen, daß Oken dies nur bildlich meint), war Finsterniß: in dem ersten Acte der Schöpfung aber Feuer. Es gibt kein höheres, vollkommneres Symbol der Gottheit, als das Feuer. Gottes ganzes Bewußtsein, ohne individuale Gedanken, ist Feuer. Alles, was ist, ist aus dem Feuer entstanden, Alles ist nur erkaltetes Feuer; so muß auch Alles, was vernichtet wird, wieder in das Feuer zurückgehen. Alle Aenderung der Dinge ist eine Feueränderung. (Ganz Heraklitisch.) Es ist nun die Triplicität des Absoluten (zweite Ausgabe: des Uractes) in dem Universum

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 47–52, 63 (zweite Ausgabe, S. 37, 39).

vollständig aufgezeigt. Gott (in sich) seiend ist Schwere, handelnd (aus sich tretend) Licht, Beides zugleich (oder in sich zurückkehrend) ist Wärme. Dieses sind die drei Ersten in der Welt, und gleich den Drei, welche vor der Welt waren; sie sind die erscheinende Dreieinigkeit = Feuer.[1] Mit dieser Theosophie, — die der Schelling'schen in den „Aphorismen über die Naturphilosophie" nicht unähnlich ist, und, wenn sie schon 1802 Eschenmayern mitgetheilt worden, selbst älter ist, als die von Schelling, diesem also ebenfalls bekannt sein konnte,[2] — ist nun aber bei Oken das Absolute abgefunden: und er ergeht sich jetzt um so gemächlicher und breiter im Einzelnen, wo wir kürzer sein wollen.

B. Ontologie. Statt den weitern Inhalt aus diesen Principien abzuleiten, wie am Ende Oken doch eine Art von Deduction jener drei Principien aus Gott geleistet, wird nun das Uebrige blos empirisch aufgenommen; und oberflächliche Analogien vertreten die Stelle der Beweise. Der für die Erkenntniß des Einzelnen vergessene Gott wird nur zuweilen wieder in Erinnerung gebracht, und z. B. gesagt: Gott als Dyas ist Elektrismus.[3] Ein und dasselbe Schema wird Allem nur angeheftet: Die Natur wird nie müde, sich zu wiederholen; immer setzt sie das Nämliche, nur auf andere Stellen.[4] Durch diese veränderte Stellung müßte es aber eben als ein Anderes aufgezeigt werden. In der Kosmogenie ist der richtige Gedanken ausgesprochen: Das Sonnensystem ist nicht mechanisch entstanden, sondern dynamisch; nicht durch Würfe aus der Hand Gottes, nicht durch Stöße und Verirrungen ist es so geworden, sondern

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 53—56 (zweite Ausgabe, S. 41, 43).

[2] Wenigstens spricht Oken (Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. III., Vorrede, S. VI) ausdrücklich von mehreren Gelehrten, in deren Händen sich das Manuscript befunden habe. Sollte es dem Meister nicht vorzugsweise vorgelegt worden sein?

[3] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 112.

[4] Ebendaselbst, S. 140.

durch Polarisirung nach den ewigen Gesetzen des Lichts.[1] Hierauf folgt die Lehre von den Elementen, die Geologie, und endlich die Geogenie. Die Farbe faßt Oken richtig als ein Mittleres, das er aber fälschlich Gemisch (das wäre Grau) nennt, von Licht und Finsterniß. Ueberhaupt schließt er sich in Bezug auf das Princip und die Unterschiede der Farbe (wie auch andere Naturphilosophen, z. B. Schelling, Steffens[2]) der Göthe'schen Theorie an. Den speculativen Uebergang der Elemente (z. B. Luft und Wasser) in einander hält er fest[3] u. s. f.

C. Pneumatologie. Wie in der Geogenie die einzelnen Erdarten, so werden hier die Gattungen und Species des vegetabilischen und animalischen Organismus mit großer Ausführlichkeit entwickelt. In einem ersten Stücke „Organosophie" wird der Organismus ziemlich oberflächlich definirt als „ein individualer, totaler, in sich geschlossener, durch sich selbst erregter und bewegter Körper."[4] Wenn Oken behauptet, es sei kein Organismus erschaffen, der größer als ein infusorialer Punkt ist, sondern nur entwickelt:[5] so könnte man weiter zurückfragen, warum nicht auch dieser Punkt blos aus dem Unorganischen entwickelt worden sei. Wozu die Sucht zu schematisiren führen kann, zeigt folgende Phrase: Das Weib ist (organisch betrachtet) blos Bauch, der Mann blos Brust.[6] Doch klingt ein Höheres an, wenn es weiter heißt: In der Befruchtung steigt der Geist herunter, und hält sich nicht zu hoch Fleisch zu werden. Der Geist geht nie verloren; er geht durch den Samen in das neue Geschöpf über.[7] Die Verrichtungen des magnetischen Hellsehers werden ferner für

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 64.

[2] Alt und Neu, Bd. II., S. 8—9; Anthropologie, Bd. II., S. 103—104 (Polemische Blätter zur Beförderung der spec. Physik, H. I., S. 86—87).

[3] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. I., S. 98—101, 118.

[4] Ebendaselbst, Bd. II., S. 10.

[5] Ebendaselbst, S. 31.

[6] Ebendaselbst, S. 119.

[7] Ebendaselbst, Bd. II., S. 120; Bd. III., S. 219.

die eines reinen Geiſtes gehalten; Oken ſetzt ihn Gott gleich, weil er die Verhältniſſe der Welt durchblicke.[1] Damit ſtimmt aber kaum, was er ſpäter halb platoniſirend ſagt: In der Leber ſitzt das Ahnungsvermögen, in ihr prallt der Hirngedanke wieder, in ihr brütet der Geiſt bewußtlos jahrelang.[2]

Ganz zuletzt, nach Beſchreibung aller Thierarten, kommt es zum eigentlichen Gegenſtande der Pneumatologie in dem funfzehnten Buche „Verrichtungen der Thiere:“ Die unmateriale Polarität des Organiſchen iſt Seele. Der höchſte Geiſt iſt ein zergliederter Mesmerismus, wovon jedes Glied ſelbſtſtändig für ſich hingeſtellt iſt. Das Skelett dieſes gegliederten Geiſtes wiſſenſchaftlich dargeſtellt, wäre die Wiſſenſchaft des Geiſtes, die eigentlich ſogenannte Philoſophie. Die Geiſtesphiloſophie iſt das Ebenbild der Naturphiloſophie; denn der Geiſt iſt nur die geiſtige Natur, und die Natur nur der ſchwere Geiſt. Die Philoſophie muß ſich aus der Naturphiloſophie entwickeln, wie die Blüthe aus dem Stamm; denn die Natur iſt der zerlegte und ruhige Geiſt, den man nach Wohlgefallen handhaben kann. Eine Philoſophie oder Ethik ohne Naturphiloſophie iſt ein Unding. So viel weſentliche Glieder als die Naturphiloſophie hat, in ſo viele muß auch die Geiſtesphiloſophie zerfallen. Der Geiſt iſt nur die reinſte Ausgeburt der Natur, und daher ihr Symbol, ihre Sprache.[3] Doch geſteht Oken, daß die Philoſophie des Geiſtes noch nicht da ſei, ihm auch Zeit und Kraft ſie aufzuſtellen fehle: und er alſo nur ihre Stelle und Methode andeuten wolle, ohne ſie zu entwickeln.[4] So verweiſt er uns offenbar ſelbſt auf Klein hin.

Die Naturphiloſophie läuft wieder in Theoſophie aus, wie grell auch Anfang und Ende gegen jene empiriſche Mitte abſtechen (daher nennt er jene Theoſophie auch nur Einleitungspunkt

---

[1] Lehrbuch der Naturphiloſophie, Bd. III., S. 151.
[2] Ebendaſelbſt, S. 360—361.
[3] Ebendaſelbſt, S. 357—359.
[4] Ebendaſelbſt, S. 360, 356.

und Nebensache[1]): Wenn dem Thier endlich alle seine Organe zum Object werden, durch Anschauen des Weltall, durch Anhören des in Symbole aufgelösten Thiers, so schaut es sich selbst an, erscheint sich selbst und ist sich seiner ganz-bewußt. Alle Seelen, sich anschauend, alle in eine Seele aufgelöst, sind eigentlich Geist. So ist Gott die Allheit der Weltseelen, und daher der Allgeist. Der universale Geist ist der Mensch. Im Menschengeschlecht ist Gott Fleisch geworden. Der Mensch ist der Sohn Gottes; seine Sprache ist der Geist Gottes. Gott gleich handeln, ist frei handeln; denn es ist ein Anschauen aller Seelen. Die Vernunft ist göttlicher (zweite Ausgabe: Welt-) Verstand. Die Kunst ist die Darstellung des Willens der Natur; schön ist, was Gottes Willen in einem Naturstück darstellt (zweite Ausgabe: was die Welt in einem Stück der Welt ausdrückt). Die höchste Naturschönheit ist das universale Stück der Natur, der Mensch das letzte Ziel des Willens der Natur. Das Ziel der Natur ist, im Menschen wieder in sich zurückzukehren. Die Sculptur ist die Kunst der Heiden, deren Götter Menschen sind; die Malerei ist die Kunst der Christen, deren Menschen Götter, Heilige sind. Die Darstellung der Vernunftwelt ist Wissenschaft.[2] Die Eintheilung derselben, die Oken gibt, ist aber ganz willkürlich und spielend; und es wirkt angenehm, daß er hinzufügt, „wir können sie nicht entwickeln.“ Höchstens ist, was er über Kriegskunst sagt, noch des Aufbehaltens werth: Wie in der Dichtkunst alle Künste sich vermählt haben, so in der Kriegskunst alle Wissenschaften und alle Künste. Die Kriegskunst ist die höchste, erhabenste, göttliche Kunst. (Die zweite Ausgabe setzt hinzu: die Kunst der Freiheit und des Rechts, des seligen Zustands des Menschen und der Menschheit, — das Princip des Friedens.) Der Held ist der höchste Mensch. Der Held ist der Gott der Menschheit. Durch

---

[1] Lehrbuch der Naturphilosophie, Bd. II., Vorrede, S. III, XVIII.

[2] Ebendas., S. 368—370, 372—373 (zweite Ausg., S. 498—499).

den Helden ist die Menschheit frei. Der Held ist Fürst. Der Held ist Gott. Der siegt, der dasselbe Mittel zum Zweck nicht scheut, das die Natur wählt. Der Deutsche handelt noch nach dem Verstand, und ruht noch in der Philosophie. [1] —

In der zweiten Ausgabe ist die Naturphilosophie nicht mehr das allein Herrschende, sondern der Gegensatz von Natur- und Geistesphilosophie, der in der ersten Ausgabe nur ganz am Ende eingeschwärzt wird, ist hier an den Anfang als die Grundeintheilung der Philosophie gestellt. Was Oken früher Pneumatologie, nennt er jetzt Biologie. [2] Uebrigens besteht der Unterschied beider Ausgaben, wie schon aus den obigen Anführungen erhellen muß, im Ganzen darin, daß in der zweiten die Kühnheit des Ausdrucks gelähmt und die Schärfe der Bestimmungen verwischt ist; weshalb ich meiner Darstellung auch durchaus die erste Ausgabe zu Grunde legen mußte. So wird nunmehr vom Nichts gesagt: Das Zero ist der Uract; es ist also kein absolutes Nichts, sondern ein Act ohne Substrat. [3] Den Begriff der Sünde bestimmt Oken jetzt näher so, daß zu dem Satze der ersten Ausgabe, „Der Mensch ist als Abbild des Absoluten frei," hinzugefügt wird: „als Abbild der Welt unfrei." Und wenn es früher blos hieß: „Der Mensch ist nur Mensch, insofern er den Dünkel hat, Gott gleich sein zu wollen;" so lautet die zweite Ausgabe: „Des Menschen Erkenntniß seiner Gleichheit mit Gott, ohne Erkenntniß seiner Ungleichheit oder Nothwendigkeit, gibt den Wahn der absoluten Gottgleichheit oder Freiheit. Diese Hoffahrt ist ein Abfall von Gott. Die Versöhnung oder die Rückführung zu Gott ist die Erkenntniß der Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit kommt aber in den Menschen durch seine Gleichheit mit der Natur." [4] Ueberhaupt macht sich eine, wenn gleich leise,

---

[1] Lehrb. der Naturphil., Bd. III., S. 373—374 (zweite Ausg., S. 501).
[2] Zweite Ausgabe des Lehrbuchs der Naturphilosophie, S. 1—2.
[3] Ebendaselbst, S. 11.
[4] Ebendaselbst, S. 23—24 (erste Ausgabe, Bd. I., S. 26—27).

Oken selbst vielleicht unbewußte Tendenz bemerklich, sich theistischen Ansichten zu nähern, und Gott und Welt weiter auseinanderzuhalten: „Es wird sich in der Folge zeigen, daß das Geistige früher vorhanden ist als die Natur, und daß dasjenige Geistige, welches das All umfaßt, Gott ist. Die Naturphilosophie muß daher von Gott anfangen.“ [1] In der ersten Ausgabe war die Welt, als das Product des göttlichen Selbstbewußtseins, gleich ewig mit diesem. Sonst ist aber im Einzelnen der construirende Formalismus wo möglich noch überboten, und z. B. das Schema der vier Elemente, welches schon in der ersten Ausgabe eine große Rolle spielte, und in dem „Lehrbuch der Naturgeschichte“ allgemein herrscht, durchgreifender als Eintheilungsprincip gebraucht worden.

II. Klein.

Georg Michael Klein wurde am 9. April 1776 zu Altheim geboren. Er war zuerst Professor und Rector oder Conrector an mehreren Gymnasien, zu Münnerstadt im Würzburgischen, zu Regensburg, und zu Würzburg selbst; seit 1808 lehrte er als Professor die philosophischen Vorbereitungswissenschaften am Lyceum zu Bamberg: und wurde zuletzt Professor der Philosophie an der Universität Würzburg, woselbst er am 19. März 1820 starb.

Schon Schelling rühmt von Kleins erster Schrift, mit der er auftrat: „Beiträge zum Studium der Philosophie als Wissenschaft des All,“ 1805 (2. Auflage 1812), daß sie die religiösen Ideen der Naturphilosophie in gedrängter Kürze darlege.[2] Diese vergriffene Schrift habe ich nicht erhalten können, verweise daher auf die Auszüge, welche Rixner, doch gewiß auch hier, wie immer, paraphrasirend, davon gegeben hat. Als eine weitere Ausführung dieser Schrift erschien später „Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre,“ 1818. Um den ideellen Theil der

[1] Zweite Ausgabe des Lehrbuchs der Naturphilosophie, S. 2.

[2] Schellings Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie, S. 10, Anmerkung.

Philosophie, „welchem die Deutung der verschiedenen Wirkungsweisen des menschlichen Geistes, sowohl als einzelner, als nach ihrem Zusammenhange unter einander, wesentlich obliegt,“ [1] vollständig darzustellen, gab Klein in demselben Jahre auch eine Art Logik, unter dem Titel: „Anschauungs- und Denklehre,“ heraus, die nach der Vorrede als eine Umarbeitung der im Jahre 1810 erschienenen „Verstandeslehre“ anzusehen ist. [2] Endlich schrieb er noch: „Versuch einer genauen Bestimmung des Begriffs einer philosophischen Geschichte“ in den Beilagen zu den Würzburger Anzeigen von 1802, S. 145 flg. Hätte ich in den Besitz dieses Aufsatzes gelangen können, so wäre es interessant gewesen zu untersuchen, ob Klein über die Geschichte nur das bisher in der Schule Ueberlieferte wiederholt, oder etwa einige Schritte vorwärts gegen Hegel hin gethan hat.

Die Schelling'sche Schule ist unmittelbar von dem Geiste der Rückkehr zu dem Hergebrachten inficirt, welcher beim Stifter selbst erst später eingebrochen ist; sie hat sogleich (ich nehme immer Lorenz Oken rühmend aus) ganz unverholen ausgesprochen, wozu Schelling erst vor wenigen Jahren sich entschloß. So will Klein die Natur- oder Identitäts-Philosophie von dem Vorwurf eines Religion und Sittlichkeit gefährdenden Pantheismus befreien, obgleich er ebenso auf der andern Seite den aus ihr hervorgegangenen religiösen Mysticismus tadelt. Klein steht in einer nüchternen Mitte zwischen beiden Extremen, und will auch Uebersinnliches und Erscheinendes, Ewiges und Zeitliches, Speculation und Empirie zu einer bloßen Ausgleichung bringen. [3] An ihn schloß sich Johann Caspar Götz an, der, ohne sich zu nennen, 1807 „Anti-Sextus oder über die absolute Erkenntniß

---

[1] Kleins Anschauungs- und Denklehre (zweite Auflage, 1824), Vorrede, S. IX—X.

[2] Ebendaselbst, S. III.

[3] Religions- und Sittenlehre, Vorrede, S. IV, VI—VII; Anschauungs- und Denklehre, Vorrede, S. XI—XII.

von Schelling" schrieb, eine Antwort auf den gleichbetitelten „Sextus" (1804) Franz Bergs, Professors der Kirchengeschichte zu Würzburg, welcher in Weise Eschenmayers gegen Schelling einherzog, von Götz aber nur, so hoch dieser auch zu stehen meint, in gleichfalls Eschenmayer'scher Weise mit den Reflexionswaffen des gewöhnlichsten Rationalismus bekämpft wurde. Es heißt im Antisextus: Der Charakter der Idee des Absoluten kann nicht positiv angegeben werden, alle Beschreibungen desselben können nur eine negative Bedeutung haben. Schelling läugnet nicht die Realität der Erscheinungswelt für sich; sie ist uns kein leerer Schein. Daß die Dinge außer uns Realität haben, wissen wir. Das Absolute ist der Erscheinungswelt keineswegs fremd, sondern der innigste Geist derselben. Das Ich verschwindet wirklich nicht ganz und gar; allein man erkennt zugleich, daß das Ansich desselben das Absolute selbst, oder, anders ausgedrückt, daß unser Denken eine Form (Erscheinungsweise) des Absoluten sei. Hier wird für den, der speculative Verhältnisse fassen mag, völlig deutlich, daß nicht das Absolute, das Eine und Identische, das Wesen, erscheinen könne, sondern daß Alles, was ist, nur der objective Ausdruck (das Gegenbild) desselben sei. Alle erscheinenden Unendlichkeiten sind enthalten in dem absolut Unendlichen, das, als rein identische Thätigkeit, nicht erscheinen kann, — der Indifferenzpunkt, der nur durch Vernunft angeschaut, nicht gedacht werden kann. Aber dies absolut Unendliche, das Unendliche an sich, das außer aller Form, nimmt die Form des Endlichen und Unendlichen an, trennt sich (wir reden menschlicher Weise) in entgegengesetzte Thätigkeiten, um erscheinen zu können. In das Absolute setzen wir keine Differenz, wenn es gleich als ein Differentes erscheinen muß.[1] Das Wesen und die Erscheinung bleiben also, wie auf dem Kantischen Standpunkt, dennoch immer außer einander.

---

[1] Antisextus, S. 17, 44—45, 66, 47, 68, 92, 103 (116—117).

A. Anschauungs- und Denklehre. Die Logik ist keine von der Metaphysik unabhängige und für sich bestehende Wissenschaft, sondern vielmehr nur der allgemeinste Ausdruck von dieser. Die formellen logischen Bestimmungen empfangen ihr Leben und Wirken von den reellen Gesetzen des Seins in der Metaphysik, und müssen sich danach richten. Ich stimme also der Hauptsache nach mit denen überein, die nach dem Beispiele der Alten Logik und Metaphysik als Eine Wissenschaft unter dem Namen „Logik" darstellten. (Hiermit ist wohl Hegel gemeint.) Die verschiedenen Wirkungsweisen des Geistes stimmen wesentlich überein, und offenbaren alle das Gleichartige blos in verschiedenen Weisen; sonst würde Zwiespalt, nicht Einheit im Geiste herrschen. Alle Denkgesetze drücken das Allgemeine von einem wirklichen Besondern aus. [1]

In der Einleitung, welche den Begriff der Erkenntniß angibt, nennt er das Uebersinnliche auch Ding-an-sich oder Wesen: und unterscheidet drei Arten der Erkenntniß, die sinnliche Erfahrungskenntniß, die Erkenntniß des blos Uebersinnlichen als Vernunfterkenntniß, und die Verbindung Beider, welche die philosophische Erfahrung bildet. [2] Es sieht fast so aus, als ob Schelling in seiner letzten Schrift hieraus seine ganz übereinstimmende Eintheilung geschöpft habe. Was aber Klein selbst betrifft, so muß schon der Gebrauch der Kategorie Ding-an-sich uns stutzig machen, und einen Krypto-Kantianismus bei ihm vermuthen lassen, der sich dann auch im Folgenden kund gibt: Alle unsere sinnlichen und übersinnlichen Kenntnisse können sich nur entweder auf die Natur- oder Menschen-Welt beziehen, weil es außer diesen keine andere für uns erkennbare Gegenstände gibt. Selbst Gott, als das von Beiden unabhängige, in und durch sich seiende Wesen, kann von uns nur

---

[1] Anschauungs- und Denklehre, Vorrede, S. VI—VIII, XII.

[2] Ebendaselbst, S. 2—3.

sofern erkannt werden, als er sich in der Natur und Menschheit auf irgend eine Weise uns geoffenbart hat.[1] Die Schelling'sche Speculation ist vollkommen zur Verstandesansicht herabgesetzt; und so wird auch diese Logik, ungeachtet der Versprechungen der Vorrede, auf das ganz gewöhnliche Formelle hinauslaufen: sie will sogar keinen andern Zweck haben, als „die Möglichkeit einer vollständigen Erkenntniß der Erscheinungswelt" zu untersuchen,[2] die Klein dann auch in lauter Verstandes-Kategorien faßt.[3] Selbst auf Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins wird sich dabei berufen.[4]

1. Die Anschauungskraft ist, als sinnliche Wahrnehmung, unfrei: als Einbildungskraft, entweder reproductive, d. h. freie Wiederholung ehemals gehabter bildlicher Vorstellungen, oder schöpferische, die aus den bereits gehabten neue Anschauungen bildet: endlich Phantasie, die in der Versinnlichung der übersinnlichen Ideen der Vernunft besteht.[5] Der Gefühlssinn wird als der der Cohäsion, der eigentlich materielle Sinn, bezeichnet. Der Geruchssinn soll der Luft und Elektricität: der Geschmackssinn der chemischen Wirkungsweise der Natur und dem flüssigen Zustande der Körper: der Gesichtssinn dem Lichte, mit dem das Auge gleichartiger Beschaffenheit: und der Gehörssinn dem Tone, dem Innersten der Körper, dem Magnetismus (im Streben nach Gestaltung — daher Chladni's Versuche —), entsprechen.[6] Nur die unmittelbare Erkenntniß durch die Sinne, so wie die unmittelbare Vernunfterkenntniß als intellectuelle Anschauung, gewähren, nach Klein, eine feste Ueberzeugung; und in dieser Weise fortphilosophirend, fällt er bis in die Gefühlsphilosophie zurück.[7] Als die

---

[1] Anschauungs- und Denklehre, S. 4.
[2] Ebendaselbst, S. 7.
[3] Ebendaselbst, S. 9—18.
[4] Ebendaselbst, S. 19.
[5] Ebendaselbst, S. 27—28.
[6] Ebendaselbst, S. 31—41 (45).
[7] Ebendaselbst, S. 48—49, 51—52.

vollkommenste Durchdringung der äußern und der innern Anschauungskraft wird der divinatorische oder Allsinn angegeben, die unmittelbare Erkenntnißkraft des allgemeinen Lebens der Dinge, eine unmittelbare Empfindung, der schon die Thiere gleichsam als Orakel der Natur, z. B. bei Aenderung der Witterung u. s. w., fähig sind: Im Menschen wird er zu einem wahrhaft gottähnlichen Schauen; die Schranken der Individualität sind gleichsam aufgehoben, und der Geist wirkt, wie der der Gattung. [1] Der Aufbewahrung werth ist noch die Definition des Gedächtnisses: Das Gedächtniß ist eine Wirkung der Unendlichkeit des freien Geistes, kraft welcher er unendlich mannigfaltige Vorstellungen schaffen, behalten, und nach Willkür im Bewußtsein vergegenwärtigen kann; es ist ein fortschreitendes Verschmelzen der Gedankenwelt mit dem freien Selbst, ein vielseitiges Anziehen und Aneignen der Bilder und Vorstellungen in das eine, Alles vereinigende und frei beherrschende Subject. [2]

2. Die Denklehre oder Logik zerfällt, wie bei Kant, in Analytik und Dialektik. [3] Die Schelling'sche Schule hat hiermit ihre Unfähigkeit, über das Denken Eigenes vorzubringen, praktisch bewährt, indem Klein ganz nur in der Heerstraße gemeiner Logik versirt, und nicht einmal an den transscendentalen Gesichtspunkt Kants im Entferntesten hinanreicht. Hier erkennt man die Quelle des Antisextus: Da das Uebersinnliche der Dinge nicht selbst als solches erscheint, so kann es auch nicht von Außen in uns gebracht werden, sondern muß schon zuvor in uns sein. Daß das Princip des Erkennens eins sei mit dem substantiellen Sein der Dinge, heißt nicht so viel, als sei der Geist ganz dasselbe oder auf dieselbe Weise, was die von ihm unabhängigen Dinge sind: sondern er kann als erkennendes Wesen in der Form des Erkennens solche Begriffe bilden, welche auf

---

[1] Anschauungs- und Denklehre, S. 54, 56.
[2] Ebendaselbst, S. 62.
[3] Ebendaselbst, S. 79, 81.

ideelle Art daſſelbe ſind und das enthalten, was die Gegenſtände auf reelle und objective.[1] Dahin iſt es mit dem Schelling'ſchen Gedanken der Identität des Reellen und Ideellen gekommen!

B. Die praktiſche Philoſophie, wo Klein „mehr auf das Allgemeine, als auf das Beſondere Rückſicht genommen," und „eine wiſſenſchaftliche Darſtellung der allgemeinen Ideen aller ſittlichen Wirkſamkeit vor Augen hatte,"[2] ſcheint beſſer ausgefallen zu ſein; und wir können dies zugeben, wenn wir einmal über den theiſtiſch-rationaliſtiſchen Geſichtspunkt und das daraus fließende Reſultat hinwegſehen.

1. Der allgemeine Theil entwickelt hauptſächlich den Begriff des Guten und Böſen. Und indem Klein zur Erkenntniß deſſelben einen allgemeinen Widerſtreit entgegengeſetzter Kräfte, wie Schleiermachers Reden über die Religion, in der ganzen uns kennbaren Welt nachweiſt, ſo findet er dieſen im Menſchen als Sinnlichkeit und Vernunft, Eigenwille und Univerſalwille wieder: Erhebt der Menſch den Eigenwillen (die Selbſtſucht, das creatürliche Begehren) zum Princip des Lebens, ſo entſteht das Böſe; macht er den Vernunftwillen zum Herrſchenden, ſo entſteht das Gute. Das Böſe und Gute als ſolches liegt weder in der Selbſtheit noch in der Vernunft, ſondern in der freien Unterordnung der einen unter die andere; und jedes wird erſt durch den Gebrauch, welchen der freie Wille von ſeiner unbedingten Herrſchaft macht. Der Eigenwille und der Vernunftwille, Beide in ihrer Vereinigung, ſind zum ſittlichen Leben des Menſchen nothwendig. Der Geiſt vermag aus ſich ſelbſt wenig, wenn er ſich nicht anſchließt an die angeborne Natur des Menſchen, an ſeine natürlichen Triebe, Begierden, Gefühle, kurz, an ſeine angeſtammte Individualität, um ſie zu durchdringen und zu vergeiſtigen, und dann durch ſie zu wirken: ſie ſind zwar an ſich

---

[1] Anſchauungs- und Denklehre, S. 177—178.

[2] Religions- und Sittenlehre, Vorrede, S. III, XI.

dem Geiste nicht feindlich entgegengesetzt, werden aber Feinde seiner Absichten, wenn sie ohne seine Leitung wirken wollen; in der Trennung vom Geiste betrachtet, sind sie noch nicht böse, sondern nur das noch nicht zu Stande gekommene Gute.[1] Ein Satz, der auch in der Schleiermacher'schen Ethik angedeutet ist.

In derselben Weise und wie Klein an Schellings Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit anknüpfend, nur speculativer und auf die metaphysische Grundlage tiefer eingehend, suchte Blasche in seiner Schrift, „Das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt" u. s. w., 1827, diesen Gegenstand aufzuhellen. Auch nach ihm hat Gott, in dem kein Gegensatz sei, den Gegensatz nach Außen, als das unendlich mannigfaltige All der Dinge. Der Mensch, wie Alles in der Schöpfung, sei Glied eines Systems. Einzugreifen in diesen Organismus, sei gut. Der Böse werde dagegen diesem organischen Charakter seiner Natur untreu, er wolle die Glieder des Ganzen nur als Mittel zu seinen individuellen Zwecken gebrauchen. Da das Universum als Allganzes nie böse sei, so sei eine Theodicee völlig unnütz. Es gebe nichts absolut Böses, es sei nur relativ in Beziehung aufs Einzelne. Denn der Abfall des Einzelnen, welcher nothwendig sei zur Offenbarung der Einheit, sei im Universum immer zur vollendeten Versöhnung zurückgeführt.[2]

Das Gesetz des sittlichen Lebens ist nach Klein: Strebe nach Gottähnlichkeit; oder: was Dein Geist Dir als eine göttliche Wahrheit vorhält, das vollbringe auch durch Dein freies Handeln. Die Ideen, in welchen sich die göttliche Offenbarungsweise in der Welt abspiegelt, und nach welchen der Geist Gottes Sein und Wirkungsart in der Welt erkennt, sollen die Gesetze für den freien Willen bei seinen Gesinnungen und Handlungen sein; er soll sich freiwillig dem unterwerfen, was sich in ihm

---

[1] Religions- und Sittenlehre, S. 3, 12, 17—21, 28 (31), 23—24.

[2] Blasche: Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, S. 124—133, 187—198.

als ursprüngliche und nothwendige Forderung ankündigt, und das er als das ihm eingeborne Gegenbild Gottes anerkennen muß. Dem zufolge durchdringen sich im menschlichen Geiste Nothwendigkeit und Freiheit, doch so, daß in Ansehung ihrer vereinigten Wirksamkeit dieser die Leitung anvertraut ist. Unsere Bestimmung ist, durch freie Selbstthätigkeit das Vernünftigsein in Nothwendigkeit zu verwandeln. [1]

2. Da bei Klein die Kantischen Ideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, mit der Begründung der Sittlichkeit zusammenhangen, so ist auch ihm die Religionslehre ein Ausfluß der Moral. Und wie er für diese sich auf Schleiermacher beruft, so setzt er auch bei jener ein Abhängigkeitsgefühl voraus. [2] Hier bricht die Subjectivität der Reflexionsphilosophie, und zwar bei Klein zunächst in ihrer ganzen Kraßheit, wieder in die absolute Identitätslehre ein, und muß sich nun zur bloßen Form jenes speculativen Inhalts läutern. Das ist die Bedeutung des weitern Verlaufs dieser Geschichte der Philosophie. Die Resultate der Schelling'schen Schrift „Philosophie und Religion," denen Klein aber freilich nur Wahrscheinlichkeit zuschreibt, [3] gehen Hand in Hand mit jenen rationalistischen Resultaten und kommen zu einer trüben Vermischung mit ihnen, indem das gegensatzlose, indifferente Wesen, was Schelling durchaus von dem vollendeten, die Gegensätze überwindenden Gott unterscheidet, nunmehr zum höchsten Wesen geworden ist. Jene Ausgleichung geschieht aber in der Weise, daß der Geist, als göttlichen Ursprungs, zwar seinem Wesen nach bestimmt sei, das Göttliche zu erkennen und ihm gemäß zu wirken: daß aber an und für sich und ohne alle Beziehung zu seiner Schöpfung Gott doch wieder nicht erkannt werden könne, sondern nach seinem absoluten Sein für uns ein überschwenglicher, transscendenter Gegenstand sei; so daß Gott also

---

[1] Religions- und Sittenlehre, S. 43, 68—69, 179.
[2] Ebendaselbst, S. 135 (Vorrede, S. XIII—XIV).
[3] Ebendaselbst, S. 166.

nur so weit erkennbar, als er sich in seiner Schöpfung geoffenbart hat. [1] Als ob in ihr sein absolutes Sein verborgen geblieben wäre!

3. Was die specielle Sittenlehre betrifft, so unterscheidet Klein, wie Schleiermacher, drei sittliche Begriffe, Tugend, Pflicht und Gut: und handelt dann von den Gütern, des Leibes, des Geistes, und des geselligen Lebens. Die Ehe, das erste dieser letzteren, faßt er richtig als die Einheit der Persönlichkeit von Mann und Weib. Als die übrigen bezeichnet er Freundschaft, Kirche, Staat u. s. w. In Bezug auf Gelehrtengesellschaften streift Klein an Fichte's Bestimmung des Gelehrten an. Das Leben des Staats hat ihm die Vervollkommnung des Menschengeschlechts zum Zwecke, die Bestimmung des Staats sei also nicht blos die Sicherung des Eigenthums und der Schutz der Personen. [2]

III. Die mystische Naturphilosophie.

Die mystische Naturphilosophie wirft sich nicht mehr einseitig auf die eine oder die andere Reihe der Wissenschaften, wie Oken und Klein; sondern indem sie die lebendige Beziehung beider Potenzen des Universums aufzufinden sucht, verknüpft sie jene beiden ersten Richtungen, und wird Totalität des speculativen Wissens, ablegend sowohl die blos schematisirende Phantasie Okens, als die verständige Reflexion Kleins. Wird nun von der Natur als dem Ersten ausgegangen, und von ihr, durch Aufzeigung des Negativen derselben, zum Geiste fortgeschritten, so haben wir den Standpunkt Schuberts. Baader im Gegentheil, ursprünglich in der geistigen Seite versirend, nimmt auch von ihr den Anfang, um sie von der Natur umwinden zu lassen. Steffens endlich, als die Vollendung und der Gipfel der Schule, hat auch einen doppelten Ausgangspunkt, und bringt die höchste Durchdringung beider Pole zu Stande.

---

[1] Religions- und Sittenlehre, S. 172—173.

[2] Ebendaselbst, S. 233, 235—236, 253, 263, 297, 305—306, 311, 320—328.

A. Schubert.

Gotthilf Heinrich Schubert, ein Freund Friedrichs von Meyer, dem er auch eines seiner Werke widmete, in der letzten Zeit in den Adelstand erhoben, war zuerst praktischer Arzt in Freiberg, lebte seit 1806 in Dresden, bis er 1809 Director des Realinstituts in Nürnberg wurde. Im Jahre 1816 wurde er Erzieher am mecklenburg-schwerin'schen Hofe zu Ludwigslust, und 1819 Professor der Naturgeschichte zu Erlangen. Gegenwärtig ist er Hofrath und Professor zu München. Er ist auch der Erzieher König Otto's von Griechenland gewesen. In diesem Jahre (1837) machte er eine Reise nach Aegypten, Palästina und Griechenland.

Seine zahlreichen Schriften gehen von der Natur-Betrachtung aus, um sich dann zur Betrachtung des Geistes und des allgemeinen Lebens Beider zu erheben. Zu der ersten Klasse gehören: „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften," 1808 (zweite Aufl. 1817, dritte 1827); und die sich daran anschließende Schrift, „Die Urwelt und die Fixsterne," 1822. „Was in diesen beiden Schriften nur von der einen Seite betrachtet oder kurz erwähnt werden konnte, findet der Leser ausführlicher, und von einer andern mehr wissenschaftlichen Seite beleuchtet in dem Buche: Allgemeine Naturgeschichte oder Andeutungen zur Geschichte und Physiognomik der Natur," 1826; dessen zweite, gänzlich umgearbeitete Ausgabe in 3 Bänden, 1835—1837, unter dem Titel „Die Geschichte der Natur" erschien, und nun, als systematisches Résümé aller seiner naturphilosophischen Schriften, ein geschlossenes Ganze und das Gegenstück zur Geschichte der Seele bildet.[1] Zur andern Reihe seiner Werke kann gerechnet werden: „Die Symbolik des Traumes," 1814 (zweite Aufl. 1821, dritte 1837); und „Die Geschichte der Seele" (zweite Aufl. 1833). Endlich

---

[1] Schuberts Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften (1827), Vorrede, S. IV; Die Geschichte der Natur, Bd. I., Vorrede, S. V.

verknüpft dieſe beiden Reihen die Schrift: „Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens," 3 Bände, 1806—1821. Das Werk „Altes und Neues aus dem Gebiete der innern Seelenkunde," 4 Bände, 1816—1837 (2. Auflage des erſten Bandes 1825), gehört, als mehr gemüthlich und aſcetiſch, nicht hierher.

1. Die Geſchichte der Natur. Den ganz richtigen Gedanken der ſpätern Schriften Schellings, daß die Natur das Negative, der Abfall von Gott ſei, bildet Schubert, vornehmlich in den „Anſichten," weiter aus, indem er ihn zugleich mit jener Lehre von einem Urvolke (denn durch ſich ſelbſt komme der Menſch zu nichts, ſondern die Weisheit der Väter ſei aus einem gemeinſamen Quell der Ueberlieferung und geiſtigen Anregung gekommen)[1] in Verbindung bringt, und verallgemeinernd nicht nur den Menſchen, ſondern auch die ganze Natur in einen ſolchen Urzuſtand, von dem ſie abgefallen ſei, verſetzt. Schubert, urſprünglich von einer religiöſen Tendenz ergriffen, wie er ſich denn auch mehrmals auf den Wandsbecker Boten beruft,[2] und in Jacob Böhm's Terminologie ſpricht,[3] lebt in der Sehnſucht nach einer jenſeitigen Welt: Hienieden wechſeln täglich Licht und Finſterniß, Tag und Nacht. Da jenſeits der Pforten des irdiſchen Daſeins ſtehen Beide unveränderlich und unbeweglich feſt, hier Licht, da Finſterniß. (Welche Abſtraction!) Aus Beiden geht der Hauch der Geiſterwelt herein in die Menſchenſeele, und an Beiden fühlt ſie; das ſind Elemente der Welt, in welcher ich zu Hauſe bin.[4] Schubert fällt aber dabei doch nicht gänzlich in die Trennungen der Reflexionsphiloſophie zurück; ſondern es beginnt mit ihm und zieht ſich von nun durch die Schule hindurch eine mit der Prätenſion der

---

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 32, 14; Die Geſchichte der Natur, Bd. I., S. 7, 11, 547.

[2] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 57, 67, 263; Die Geſchichte der Natur, Bd. I., S. 571.

[3] Z. B. Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 80.

[4] Ebendaſelbſt, S. 7.

Erkennbarkeit des ewigen Wesens der Dinge verknüpfte Glaubensphilosophie. In der mystischen Union mit der Geisterwelt stimmt er einerseits das wehmüthige Klaglied über den Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit, ebenso aber dann das freudige Jauchzen der Zuversicht an, zu „den Hütten des Ursprungs" wieder zurückzukehren: Die stille Welt der Gestirne, die eigentliche hohe Nachtseite der Natur, ist eine das ferne Vormals, wie das Künftige weissagende Zeuginn jenes Seins, das vor der Zeit gewesen, und nach der Zeit bestehen wird. Eine andere Ansicht der Nacht und der nächtlichen Natur ist der Gedanke des Vergehens und des Todes. Der Nachtwandler niedern Grades, der uns einen Blick in das verborgene Vergangene und Künftige, in das verborgene Innere der Gedanken der Natur und des Menschen gewährt, ist der thierische Magnetismus, die nächtliche Begeisterung. Die höhere und wache Sehergabe ist die der prophetischen Begeisterung, in der das innere Erkennen zur täglichen That wird, der selbstständige Wille nach allen Seiten hindurchbricht zum Leben.[1] Die Nachtseite der Natur herausheben, heißt ihm also so viel, als die Momente angeben, welche auf einen Untergang der jetzigen Natur und das Hervorbrechen einer höhern Welt in ihr hindeuten.[2]

Worin besteht denn nun dieser vollendete Zustand der Natur, dessen Verlust wir zu beklagen haben? Diese Frage beantwortet Schubert folgendermaßen: So viel scheint gewiß, daß einmal in unserer Natur allgemeine höhere Principien gewaltet haben, in Beziehung auf welche Producte und Wirkungen möglich wurden, welche von den jetzigen Wechselwirkungen der todten Natur ebenso verschieden waren, als die Bewegungen und Regungen der Fermentation und Verwesung von denen des organischen Lebens. Eins Alles in Allem, und Alles in Beziehung auf das Eine, Alles durch Kraft und nach dem Lebensgesetz des Einen; jetzt

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 2—6.

[2] Vergl. Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Th II., Bd. I., S. 403.

dagegen das Einzelne an das Einzelne, gleichsam um sich vor dem Hinabstürzen zu schützen, fest angeklammert. Das, was die vereinzelten Naturen unserer jetzigen Welt, nach dem ihnen eigenthümlichen Gesetze der Zuneigung und Wahlverwandtschaft, am innigsten und heftigsten aufsuchen, führt gerade auf nächstem und kürzestem Wege zum Untergang und zur Vernichtung hin. Wenn die Erde im Anfang in der höchsten Fülle und Ueppigkeit die Lebensbedürfnisse hervorbrachte, und jener kräftige Trieb der ersten Zeit allmälig abnahm: so kam sich die Natur durch den Menschen, den sie den Ackerbau gelehrt, erst dann zu Hülfe, als die Zeit des ersten Ueberflusses schon vorüber war. So lange Rede und Wort in ihrer ursprünglichen Bestimmung und Bedeutung blieben, waren allerdings Name und Sache, Wort und That, Rede und Gewährung oder Erfüllung eine und dieselbe Sache. Bei dieser ehemaligen Einheit zweier anjetzt (wo keines von beiden mehr das ist, was es eigentlich war und sein sollte) weit getrennter Dinge, war umgekehrt auch die Natur, das Zusammenwirken ihrer Kräfte und die Verkettung ihrer Begebenheiten eine solche lebendige Sprache. Was die Menschensprache sprach, das sprach auch jene Gottessprache; und auch der alte Trappist Natur konnte und durfte bis an die Stunde seines Einschlafens nichts Anderes reden, als was zur Sache gehörte. Es mag also allerdings eine ältere ursprünglichere Sprache des Menschengeistes geben, eine Muttersprache, in welcher die Worte und Namen in einem so innigen und nothwendigen Verhältniß mit dem Wesen der Dinge selber stehen, als der lebende Nerv mit seinem Glied, eine Natursprache des Geistes. Die Sprache des Gebetes ist selber vom Geschlecht jenes Wortes, durch dessen Kraft die Welt geworden und welches alle Dinge erhält. Die alte Natur war, ihrem ganzen Inhalt nach, dieselbe Offenbarung Gottes an den Menschen, die späterhin als Buch der Bücher auch in anderer Form aufgetreten. Dem anfänglichen Menschen war das sinnlich offenbarte Wort der äußern Natur durchaus

verständlich. Uns aber, seit jener großen Sprachverwirrung, ist die unserer Natur eigenthümliche Sprache ihrem tiefern Sinne nach unverständlich; wir bedurften der in Worten ertheilten, geschriebenen Offenbarung. Seitdem also in der Natur der Dinge nicht mehr die alte ursprüngliche Beziehung auf die Ursache ihres Daseins und Wirkens Name und Nennwort ist, sondern gezwungene und unvollkommene Beziehungen auf sehr untergeordnete Zwecke zur Sprache gebracht worden sind, wollen sich die aus einander gerissenen Verse des großen Gedichts nicht mehr auf einander reimen. Es ist wohl noch wie eine dunkel träumende Erinnerung an das alte ehemalige Einssein des Wortes und der Sache. Die Natur alten Styls ist eigentlich keine so ganz unbekannte Sache. Solche Phänomene nach altem Styl nennen wir Wunder; sie stellen sich überall ein, wo That und Wort Eines werden. Ja, auch der aus seinem rechten Zusammenhang herausgerissene und getrübte Spiegel zeigt einem verständigen Auge noch deutlich, was er einst sein sollen und gewesen: und in der Natur läßt sich immer, wie in einem in lauter hieroglyphischen Gestalten geschriebenen Buche, derselbe Inhalt erkennen, der der Inhalt aller Inhalte ist. Das einzige alltägliche Wunder, welches die jetzige Natur noch vermag, ist das der Generation. Es ist die Zeugung eine gerade wie der Lichtstrahl von Oben nach Unten gehende Richtung der obern belebenden Gewalt, deren Weg, wie jener des Lichtstrahls, nur wenig durch den Widerstand des Mediums, in welches er hineingehet, gebrochen, und von seinem Wege abgebogen werden kann. Auch der Mensch in seinem jetzigen Zustande ist, gleich der ihn umgebenden Natur, die er als Gewand um sich träget, eine solche prophetische Hieroglyphe. Er, so wie er jetzt ist, ist nicht das, was er sein sollte und möchte; aber er geht allerdings guter Hoffnung mit dem zukünftigen Menschen. Besser aber wäre es gewesen, das, was war, wäre mit dem Sein zufrieden gewesen, und hätte nicht scheinen wollen, so schön und unterhaltend auch das Scheinen

aussehen mochte. Wort und That waren nun nicht mehr beisammen, sondern liefen, freilich einander immer parallel bleibend, weit von ihrer ursprünglichen Basis weg; — die große Umkehrung der Tagseite in die Nachtseite. Aber gerade da, wo der alte Riß am stärksten geschehen, und die beiden Lebenselemente am tödtlichsten von einander geschieden waren, da geschahe die Vereinigung und Heilung. Das Wort wurde wieder That und (nicht blos so zu sagen, sondern wirklich) Fleisch. Dadurch war nun der Weg gefunden, worauf auch das Menschenwort wieder That, Bitte wieder Erfüllung, Name wieder zur Sache geworden; und wer den Weg aus Erfahrung kennt und selbst gegangen ist, der weiß, daß es so wahr ist. Hie und da wollten und wünschten die Menschen wohl, wieder gut zu machen, was nicht gut gemacht war, und zurückzugeben, was genommen war; aber es fehlte der rechte Wille und die Kraft dazu, das Wort blieb ohne That. Einer aber war Mann von Wort, und machte wirklich gut, was gut zu machen war, gab zurück, was genommen war, den ganzen eigenen Willen, alles Eigenstreben des Menschenherzens, alles Wünschen und Begehren desselben in die Hände des höhern Lebens und Wollens, — und das Wort ward That. Das alte Geheimniß ist dann wieder gelöst; Symbol und symbolische Handlung sind, in Kraft des Wortes, wieder Wesen und Wahrheit geworden. Hierin ist die Verbindung des Leiblichen mit dem Geistigen von neuem hergestellt: der Schein ist wieder Wesen, Zeit zur Ewigkeit geworden; und wer das Wort hat und hält, der stirbt nicht. [1]

So ist nach Schubert der Wiedergestaltungsproceß vollendet, und der vollkommene Zustand, der als Vergangenheit und Zukunft gesetzt war, ebenso in die Gegenwart durch Christus

---

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 74—75, 34, 40, 44—45 (Die Geschichte der Seele, 1833, S. 693, 695, 951; Die Symbolik des Traumes, 1837, S. 98), 47, 49 (62—65; Die Geschichte der Natur, Bd. II., Abth. 2, S. 394), 50—52 (81).

hereingezogen. Wenn die absolute Vollkommenheit aber an den Anfang verlegt wird, warum wäre sie hernach blos Ziel geworden, und hätte sich aufgehoben, nur um beim Selbigen anzukommen? Erst das sich wiederherstellende Vollkommene ist das Vollkommene, das Erste daher nur an sich das Vollkommenste, also noch nicht realisirt: wie Schelling schon richtig bemerkte, dessen Theosophie Schuberten hiermit noch zu speculativ ist. Denn nichts ist unspeculativer, als zwei solche reale Vollkommenheiten, welche so ein Unvollkommenes zwischen sich nehmen; sie müßten es, so zu sagen, erdrücken, und nichts Anderes zwischen sich dulden. Das Wahre ist also vielmehr die sich entwickelnde allgemeine Vernunft, welche in diesem Scheine der Zeit zugleich das ewig sich selbst Gleiche, Unwandelbare, die absolute Gegenwart der Einheit von Geist und Leib ist. Jetzt und immer ist das Wort sogleich That, das Denken Sein. Das Schiefe bei Schubert ist, daß in jenem erträumten Zustande ursprünglicher Vollendung jeder individuelle Mensch sich, als solcher, auf diese Weise zu einem Zauberer aufwerfen würde. Hat er aber, ungeachtet seiner Individualität, nur den Willen des Absoluten im Auge: so gelingt es ihm jedesmal noch heutigen Tages, sein Wort sogleich in That zu verwandeln, seine Bitte unmittelbar erfüllt zu sehen. Von Schlegel, der jenes Princip der Wiedergeburt von ihm entnommen und noch manches Andere mit ihm gemeinschaftlich hat, unterscheidet sich Schubert dadurch, daß er diese Wiedergeburt mehr als die Selbstthat des Geistes: von Kant und den Glaubensphilosophen der Reflexion dadurch, daß er sie als einen diesseitigen Zustand beschreibt. Mit diesen hat er die Form der Subjectivität, mit jenem die Objectivität des Inhalts gemein; und so nähern sich beide Stämme deutschen Philosophirens immer mehr der gänzlichen Durchdringung. Auch prophezeit Schubert das Morgenroth der Wiederherstellung als ein nicht mehr gar fernes.[1] Als

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 78.

Mittel, um diesen Zweck zu erreichen, gibt er dann die Magie, aber die gute und echte, an, welche die Beziehung der Naturen auf ihren rechten, Leben gebenden Mittelpunkt wieder herstelle, und überhaupt mit reinen Händen, durchs reine Wort, wirke. [1] Es beginnt nun, sagt er, mitten im Jetzt die neue Natur. In der Seele, in welcher nun nicht mehr der eigene niedere, sondern ein höherer Wille lebt, geschiehet das Wunder der Regeneration. Auch die echte Wissenschaft will eigentlich nichts Anderes, als das Herabbringen des allein zu liebenden Gegenstandes vor die Organe der sehnenden Seele zu bewirken; und die echte Naturwissenschaft hat in ihrem kleinern Kreise keine andere Bestimmung, als die Natur in ihrem größern Kreise selber hat: Alle, welche die Sprache ihrer Gestalten und lebendigen Kräfte verstehen wollen, von allen Richtungen her der lieben Wahrheit entgegenzuführen. [2] Das geistige Jenseits wird dann aber ebenso in einer spätern Schrift wieder zu einem räumlichen Jenseits: Zwischen den Chören der Sterne gehet das Licht nie mehr unter; dort in den Sternenhaufen der Höhe leuchtet, aus tausend Sonnen zugleich, ein ewiger Tag. Das kann nur eine Heimath für solche Bewohner sein, deren geistigere Natur des Wechsels zwischen Licht und Dunkel, zwischen Tag und Nacht, nicht mehr bedarf. Es wohnet ein Ahnen im Geist des Menschen, welches sich zu jener Welt des Lichtes nicht fremd, sondern vielmehr mit ihr verwandt fühlt. [3] Hier ist der letzte Schimmer von Speculation verschwunden.

a. Nun zeigt Schubert im Einzelnen die Nachtseite der Natur auf. Er sucht, was er besonders in „einer Zugabe zu den Ansichten," in der Schrift „Die Urwelt und die Fixsterne," weiter entwickelt, zu beweisen, daß die Fixsterne nicht von solcher grob körperlichen Art und Natur seien, wie unsere Sonne,

---

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 83.
[2] Ebendaselbst, S. 88—89.
[3] Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 114, 122.

sondern nur als die leuchtende Sonnenatmosphäre, als zarte Lichtnebelbälle von der Natur des unvergänglichern Lichts, ohne sonderliche Dichtigkeit erscheinen. Und hier wie dort erinnert er sehr gut im Voraus noch dies: So lange der Mensch eine gewisse innere Unendlichkeit, eine gewisse innere Ewigkeit, ein geistig Großes, überall gleich Nahes, an welches sich weder das Maß der Zeiten noch des Raumes anlegen lässet, noch nicht recht kennt, sucht er sich gerne (denn Bedürfniß dazu, das Sehnen des Menschengeistes nach einer ewig bleibenden und Stand haltenden Bewunderung und Anbetung, ist da) eine äußere Unendlichkeit und Grenzenlosigkeit des Raumes, und macht sich eine Miniatur-Ewigkeit durch das Zusammenthürmen von Millionen Millionen Jahren der Dauer der Sonnensysteme und Milchstraßen.[1] Ebenso skeptisch verhält er sich gegen die ungeheuren Zahlen, welche für die Ausdehnung des Weltalls aufgestellt werden: und bemerkt ganz richtig, ein solches unendlich sein Sollendes sei doch nur ein endliches Ungeheueres.[2]

Zur Geschichte der Erde übergehend, setzt er auch das Alter der jetzigen Gestalt ihrer durch die allgemeine Katastrophe eines chemisch-electrischen Krystallisationsprocesses entstandenen Oberfläche nicht so hoch, sondern fünf bis sechs Jahrtausende, hinauf: und setzt in diesen Zeitpunkt auch die Entstehung des Menschen, nämlich gerade zur Zeit, als (nach astronomischer Berechnung) die Herbstnachtgleiche mit der Sonnennähe der Erde zusammentraf, diese mithin den belebenden Einfluß der Sonne in seinem stärksten Maße empfangen habe. Doch nimmt er hier eine früher aufgestellte Ansicht zurück, wonach die unvollkommnern Organisationen erst durch einen lang dauernden Entwickelungsgang sich zu den vollkommnern erhoben hätten: und behauptet jetzt, besonders gegen Steffens, das viel Speculativere, daß, weil

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturw., S. 97—98 (Die Urwelt und die Fixsterne, Vorrede, S. v; S. 4—5, 71, 81, 104, 120).

[2] Die Urwelt und die Fixsterne, S. 15—30 (24), 48—69.

Beides wesentlich zusammen gehörig, es auch zugleich entstanden sein müsse.[1] Mit ebenso richtigem Tacte und aus demselben speculativen Grunde, aus welchem Schubert diese erste Hypothese verwarf, weist er auch eine zweite von einer mehrmals zu Grunde gegangenen und wieder neu begonnenen Schöpfung von der Hand.[2] In der That die Natur ist die zeitlose Voraussetzung des Geistes, und die vermeintliche Geschichte der Natur ist ein Nebeneinander, welches die Geognoste dann als ein Nacheinander interpretirt. Nur Eine Veränderung mag die Natur betroffen haben, aber nicht für sich, sondern zu Gunsten des Geistes, nämlich die, wodurch sie fähig wurde, das leibliche Gehäuse des Geistes, die Menschengestalt, zu tragen. Der Geist hat eine Geschichte, das Menschengeschlecht also auch einen Anfang. Diese zeitliche Erscheinung wieder in den Begriff der Ewigkeit zurückzuführen, in dem die Natur stets ruhen geblieben war, das ist das Ziel der Geschichte. In Bezug auf jene Umgestaltung der Natur sagt Schubert: Die Betrachtung der Erdveste lässet uns auf das Dageweseinsein zweier Hauptmomente einer Neues gebärenden Aufregung ihres Innern schließen. Der eine war jener Moment, durch welchen das Hauptgezimmer der Oberfläche, durch welchen die beiden Reihen der Bergarten mitten in dem hochfluthenden Gewässer erzeugt und gestaltet wurden: der andere dagegen war der, durch welchen ein großer Theil des anfänglichen Bestandes der Dinge auf unserer Erdoberfläche wieder aufgelöst, und die jetzt herrschende Stimmung der Natur begründet wurde.[3] Die Meinung Schuberts scheint zu sein: Durch den ersten Moment möchte die Erde zur Erzeugung des Menschengeschlechts geeignet geworden sein, durch den andern sie ihn aus dem ewigen Frühling des Paradieses gestoßen haben, — als die Erde, nach der frühern Weltzeit, welche von

---

[1] Die Urwelt und die Fixsterne, S. 263—265, 271, 291—292, 295, 297—301, 316; Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 535—536.

[2] Die Urwelt und die Fixsterne, S. 319—360.

[3] Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 498.

der Schöpfung bis zur großen Fluth dauerte, aufgehört hatte, auch in „der Polarzone ein Palmenklima“ zu haben.[1] Anderwärts nennt er die Flötzzeit die dritte Periode, wo am Ende das allgemeine Gewässer nahe bis zu seinem jetzigen Stand als Meer vermindert worden: die vierte Periode aber das Reich der jetzigen Atmosphäre, die vulcanische Zeit.[2]

Auch die nähere Art und Weise der Entstehung der Erde sucht er sich ferner klar zu machen. Die Atomistik bekämpfend, will er nämlich das Weltgebäude aus einer gestaltlosen Flüssigkeit, also auch die Erde mit ihren Urgebirgen und das ganze feste Land durch Niederschlag aus dem Gewässer, hervorgehen lassen. (Ist Leucipp denn gegen Thales ein Rückschritt?) Die Nebelflecke, als künftige Weltsysteme, befänden sich noch in solchem flüssigen Zustande. Und in unserem Sonnensystem sei derselbe Unterschied. Der Mond, fast gänzlich ohne Wasser, sei in dem letzten starren und trocknen Zustande, der alle Planéten erwarte: die ganze Natur des Kometen bezeichne dagegen das System des Dunstigen, Flüssigen. Von den Planeten stehe Venus und Mercur auf einer spätern Stufe der Vollendung, als die Erde, wegen ihrer stets heitern, wolkenleeren Atmosphäre: die kleineren Planeten hätten eine ungleich dichtere Atmosphäre, als die Erde: Jupiter, Saturn und Uranus seien noch an ihrer ganzen Oberfläche mit Wasser bedeckt, und von den wildesten atmosphärischen Erscheinungen umgeben: Mars und die Erde in dem Zustande der mittlern Vollendung, obgleich die letztere in ihrer planetarischen Reife schon weiter fortgerückt sei, als jener, der noch eine dichtere Atmosphäre habe; so daß die verschiedenen Perioden der Erde noch räumlich in der Reihe der Planeten neben einander gefunden werden. Und so sei auch von Mercur bis Saturn eine stete

---

[1] Die Urwelt und die Fixsterne, S. 227; Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 525—526; Die Symbolik des Traumes, S. 78.

[2] Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Th. II., Bd. I., S. 381.

Abnahme der Dichtigkeit bemerkbar, nur daß Uranus, als die festere Außenfläche des Sonnensystems, wieder etwas dichter sei.[1] Wir dürfen, schließt er dann schematisirend diese Zusammenstellung, die vier sonnennähern Planeten, Mercur, Venus, Erde, Mars, mit der Klasse der metallischen Fossilien des festen Erdkörpers vergleichen; die vier Asteroiden, Vesta, Juno, Ceres und Pallas (anderwärts nennt er sie den Indifferenzpunkt,[2] auch den Mittelpunkt unseres Planetensystems[3]), entsprechen den salzigen Fossilien: die drei äußersten Planeten, Jupiter, Saturn, Uranus, den erdigen Fossilien.[4]

Das Resultat dieser Betrachtungen ist nach Schubert, daß wir eine ewig neue, nie stillstehende Schöpfung ihr unendliches Tagewerk führen sehen, und in der ewigen Wiedererneuerung der Welten zu immer höherem Dasein die Zuversicht einer solchen unendlichen Wiedererneuerung auch des einzelnen Daseins aus sich selber finden: Wenn auch auf Erden die goldene Zeit des Paradieses längst vergangen und der Mensch hinausgetrieben worden in die letzten Kämpfe der Geschichte, so erfreut sich vielleicht selbst noch auf Planeten unseres Systems die Natur ihrer ersten, noch nicht aus dem ewigen Ursprung abgewichenen Bewohner, während vielleicht auf andern der Kampf der Geschichte schon geendet, und der Mensch schon zur letzten höchsten Klarheit des Lebens durchgedrungen ist.[5] Dieses müßte auf den ausgetrockneten, jenes auf den noch mit Wasser bedeckten Statt finden! Das Ansich und die Idee des Menschengeistes wird nicht nur in der Zeit, sondern auch im Raume als ein Vor und Nach, ein Vorne und Hinten, des Erdlebens aufgefaßt, und so wenigstens in eine wenn

---

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 98—103, 107—108, 119, 136 (Die Urwelt und die Fixsterne, S. 46, 39—42; Ahnungen einer allgem. Gesch. des Lebens, Th. II., Bd. I., S. 389—403).

[2] Ahnungen einer allgem. Gesch. d. Lebens, Th. II., Bd. I., S. 234, 392.

[3] Die Urwelt und die Fixsterne, S. 409.

[4] Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 146, 149—150.

[5] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 126—127.

auch nicht für uns seiende Gegenwart hineingezogen. Doch zieht Schubert selber dies Resultat durch eingestreute Fragezeichen in Zweifel. Immer wäre die Hoffnung daraus zu schöpfen, daß, abgesehen von den andern Planeten, doch in Zukunft wenigstens auf der Erde selbst dieser selige Zustand einmal eintreten werde. Ja, in einer spätern Schrift heißt es sogar ausdrücklich: So ist in der ganzen Welt des Sichtbaren, ohne den Menschen, das Warten und Hoffen auf ein Etwas, das gewesen und das künftig ist, — ein Etwas, dessen nur der Geist des Menschen als eines Gegenwärtigen genießt. Auch in der Natur erwachet, dies bemerket der sie verstehende Geist des Menschen, das Ahnen einer zukünftigen Offenbarung der Herrlichkeit Gottes. Aber das Ahnen wird zur Gewißheit, das Harren der Creatur zur Erfüllung, im Geist des Menschen.[1] Und hiermit hat Schubert diese Ansicht auf ihren richtigen Werth zurückgeführt.

b. Ueber die „sogenannte unorganische Natur" bemerkt Schubert, daß im Granit der Glimmer das Pflanzenreich (das Wasserstoffgas), der Feldspath das Thierreich (den Stickstoff), der Quarz das Mineralreich (Sauerstoffgas) repräsentire: und (nämlich nach seiner frühern, später zurückgenommenen Ansicht) das Urgebirge sich gebildet habe, ehe es eine Pflanzen- und Thierwelt gab, weil keine Spur davon sich in ihm vorfinde. Erst mit dem Eintreten der Atmosphäre (die unserem Planeten, was den organischen Körpern die Sinnesorgane) in die Wechselwirkung mit der festen Masse, und dem durch die Atmosphäre vermittelten Einfluß der Sonne, sei auch das organische Leben mit seinen mannigfaltigen Gestalten hervorgegangen; in der Urzeit sei die ganze Erdoberfläche noch von Wasser bedeckt gewesen. Die Urgebirge (heißt es) gleichen den Erzeugnissen des vulcanischen Feuers; die Flötzgebirge, deren Gefüge riesenhaft blättrig (geschichtet) ist, gleichen den Niederschlägen aus dem Gewässer. Es

[1] Die Geschichte der Seele, S. 59—60.

sind zwei Geschlechter eines creatürlichen Bewegens, welche sich bei jeder neuen Entstehung geschäftig zeigen. Bei dem Entstehen der Erdveste erscheint uns das passiv aufnehmende Geschlecht als krystallinische, das selbstthätig bewegende als organisch-plastische Ordnung des Gestaltens. Ein und dasselbe gewaltige Moment des Schaffens war es denn, welches an dem einen Punkt der Erdveste den krystallinischen Kern der Gebirge, mit der ganzen in ihm verschlossenen Mannigfaltigkeit der unorganischen Gestalten, an dem andern Punkt aber die Reihe der geschichteten Bergarten, mit der ganzen von ihnen umfaßten Mannigfaltigkeit der organischen Formen hervorrief. Diese organischen Formen, welche wir in dem größern Theil der geschichteten Gebirge finden, waren nicht Thiere oder Pflanzen der gewöhnlichen Zeugung und Verwesung; es waren die unmittelbaren Ausgeburten einer Schöpferkraft, welche bei jedem Pulsschlag ihres Bewegens eine Fülle des mannigfaltigsten Lebens über die Sichtbarkeit ergoß.[1] So weist Schubert ein geistiges Band nach, welches die Natur, von Glied zu Glied gehend, um alles Lebendige geschlungen, — den Gang des allgemeinen Lebens von einer geringern Vollendung zu immer höherer, dessen höchstes Product der Mensch sei: doch finde sich in der Natur eigentlich nicht, wie beim Menschen, ein Aufeinander und Nacheinander, sondern nur ein Nebeneinander.[2] Das Nähere über diesen allgemeinen Zusammenhang des Lebens wird uns noch in der Folge beschäftigen.

c. Die eigenthümliche Bestimmung des Mineralreichs ist: ein zurückstrahlender Spiegel und Condensator der Leben fördernden Kräfte zu sein, die von Oben kommen. Es ist, als hätte da in die starren Felsen und ihre einzelnen Steinarten ein

---

[1] Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 146, 149—152, 171, 189—190, 147; Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Th. II., Bd. II., S. 9—10; Bd. I., S. 404; Die Geschichte der Natur, Bd. I., S. 315, 370—372, 487.

[2] Ansichten von der Nachtseite der Naturw., S. 222, 221, 242, 244.

vorüberwandelnder, höher ſinnender Geiſt unmittelbar mit eigener Hand für meinen Geiſt das Räthſel alles irdiſchen Seins und Geſtaltens hineingeſchrieben, auf deſſen Löſung ich ſinne. Die Eine Eigenſchaft des Pflanzenreichs, einen Schlaf zu ſchlafen, welcher niemals zum Wachen wird, gehet unmittelbar aus der andern, aus dem Verſenktſein in ein beſtändiges Werk des leiblichen Erzeugens und Ernährens, hervor; denn nur aus dem Schlafe empfängt das Wachen, nur aus der unwillkürlichen Ernährung das willkürliche Bewegen ſeine Kräfte. Das geſammte Pflanzenreich erſcheinet hiernach als ein großes Syſtem der Gefäße, darinnen für das Reich der lebenden Weſen das nährende Flüſſige zubereitet und enthalten iſt. Zu dieſer Beſtimmung wird aber die Natur der Gewächſe nur befähigt durch das Entbehren einer alleinherrſchenden, allvereinenden Mitte, die ſich beim Thier zum Seelenorgan geſtaltet. Im Thierreich endlich gibt ſich uns ein Geſammtorgan des Empfindens und Bewegens kund, deſſen Anregung aus einer obern Welt der unſichtbaren Anfänge herkommt, und welches dann durch die ganze irdiſche Leiblichkeit bis hinan zum ſelbſtbewußten Geiſt des Menſchen ſich fortſetzet. Das Thierreich iſt auf dieſe Weiſe ein Buch, welches die Entwickelungsgeſchichte des Geiſtes im Menſchen vorbildlich erzählt. Das Reich der Mollusken lebt blos, wie die Somnambüle, durch das Syſtem der Ganglien. Bei den Inſecten iſt auch ein bloßes Ganglienſyſtem vorhanden, das aber hier ganz in die Rechte des Cerebralſyſtems getreten iſt u. ſ. w.[1]

Als den Durchbruch und die Befreiung des im Innern ſchlafenden Hoffnungskeims jener künftigen aſtraliſchen Region bezeichnet Schubert den thieriſchen Magnetismus, der die Hülle, die „das Verſtändige“ (nach Heraklitiſcher Denkart) in uns umgibt, lüfte, wobei die Selbſtthätigkeit der innern Organe

[1] Die Geſchichte der Natur, Bd. II., Abth. 1, S. 7—8; Abth. 2, S. 274—275; Bd. III., S. 7; Die Geſchichte der Seele, S. 53; Die Symbolik des Traumes, S. 200.

vorzüglich und am leichteſten an ſolchen Theilen des lebendigen Körpers und an ſolchen Individuen hervortrete, in und bei denen die Selbſtthätigkeit der äußern Organe geſchwächt, gehemmt, gelähmt ſei.[1] Doch ebenſo nennt Schubert das innere Lebensprincip, durch deſſen Verſtärkung und Aufregung der thieriſche Magnetismus als körperliches Heilmittel wohlthätig wirke, ein untergeordnetes; denn es ſei Rückwirkung der untergeordneten Theile, beſonders des Magens (des Syſtems der Gangliarnerven) und der mit ihm zunächſt verbundenen Organe auf das Gehirn (das Cerebralſyſtem), während welcher ſich dieſes paſſiv verhalte.[2] Beides ſcheinbar Entgegengeſetzte vereint er ſo, daß er eben in der Krankheit des Leibes höhere geiſtige Thätigkeit durchbrechen ſieht: In jenen von dem geſunden Leben abweichenden Zuſtänden erwachen viel tiefer liegende Kräfte unſerer Natur, deren Wirkſamkeit von einem viel erhabeneren Umfange iſt.[3] Als den Begriff des thieriſchen Magnetismus gibt er aber an: Daß überhaupt zwei getrennte menſchliche Weſen in gewiſſer Hinſicht eins zu ſein vermögen. Das Geiſtige in uns, ſelbſt wenn es hierin nur den körperlichen Kräften des Anorgiſchen, z. B. dem Licht, dem Magnetismus, der Elektricität gliche, wirkt, durch keine Entfernung gehindert, auf alles Verwandte hinüber. Der Magnetismus iſt im Kleinen, was der Tod im Großen und auf vollkommnere Weiſe iſt. Die dem Tode öfters vorhergehenden Erſcheinungen einer hohen Begeiſterung, der Vorahnungen und anderer Zuſtände, die dem Somnambulismus und Hellſehen ſo nahe verwandt ſind, ſind die Momente, wo die menſchliche Natur die Anker nach einer ſchönern Heimath lichtet, und wo die Schwingen des neuen Daſeins ſich regen, deſſen äußere Hülle vielleicht hier zum Theil ſichtbar wird. Das Wort, die Rede, iſt dann das Einzige, was dem Menſchen (den ſelbſt

---

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturwiſſenſchaften, S. 263—267.
[2] Ebendaſelbſt, S. 273, 304 (Die Symbolik des Traumes, S. 179).
[3] Ebendaſelbſt, S. 306.

ſein deutſcher Name als den Denkenden — mens — bezeichnet) vor dem Thier unterſcheidet; es iſt ſchon in den Zuſtänden des magnetiſchen Scheintodes das Einzige, was der wollenden und bewegenden Seele als gehorchender Leib zurückbleibt: darauf hindeutend, daß nur das recht und ſeinem Urſprung gemäß gebrauchte Wort es ſei, was den Menſchen des Geiſtes, was den innern Menſchen, vollenden und für ein höheres Sein geſtalten könne, — ja daß dieſes ihm gegebene und von ihm angenommene Wort der neue Leib ſein werde, welcher allein für ein Leben der Ewigkeit gemacht iſt. [1]

Dieſe Abwendung vom blos Natürlichen zum Geiſtigen beſchreibt Schubert zum Schluß nun folgendermaßen: Wenn überall die untere Region des Scheines an der Speiſe, die ſie begehrt, ſtirbt, ſo bleibt dagegen die höhere gute Region der Wahrheit und des Weſens immer als Erbe der aufgehäuften Güter zurück, und wendet, ihrer Natur gemäß, Alles zum Guten und Beſten an. Die Nahrung, welche der wiedererwachte, (innere) höhere Trieb, der wieder nach Oben und heimwärts ſtrebt, nimmt, iſt demnach von anderer, bleibenderer Art, als die Speiſe des Scheines in der Scheinregion. Dieſe Speiſe trägt andere Früchte, als die des Scheines, ein immer höheres, helleres Leben des innern, aufs Unvergängliche gerichteten Triebes. Das Leben im Höhern führt zu dem immer vollkommnern Sterben am Niedern, und umgekehrt, das immer tiefere Sterben am Niedern zu immer vollkommnerem Leben im Höhern, — ein Sterben der ganzen Welt und Region der Sinnlichkeit und ſinnlichen Selbſtheit, um und an und in dem Menſchen. [2]

2. Die Geſchichte der Seele. Wir unterſcheiden an unſerer eigenen Natur zwei verſchiedene Reiche des Seins, in deren jedem ein eigenthümliches Geſetz des Entſtehens und Fort-

---

[1] Anſichten von der Nachtſeite der Naturw., S. 293, 300—302; Die Geſchichte der Seele, S. 386—387 (61).

[2] Anſichten von der Nachtſeite der Naturw., S. 315—316, 318.

währens herrschet: das Eine ist das Reich des Geistigen, das andere das des Materiellen. Die Weise des Entstehens im Reiche des Geistigen ist ein Act der Schöpfung, das Entstehen im Reiche des Materiellen beruhet auf einem Act der natürlichen Erzeugung; jener vollendet sich zumal, in einem Momente: dieser allmälig, in einer sich fortsetzenden Reihe von verschiedenen Momenten. Die anfängliche und ursprüngliche von beiden Weisen ist die der Seele.[1] Hier setzt Schubert nun der Nachtseite des Wissens, welche in der Natur hervortritt, das Positive entgegen, welches sich im Reiche des Intelligiblen entfaltet. Die Eintheilung und den Stoff des hier zu Betrachtenden gibt er aber also an: Das Ausgehen der Seele, zuerst in den buntfarbigen Schein der leiblichen Gestaltung, welche das Leben nur sinnbildlich erfasset, dann in das Wesen des Menschen, wie endlich in diesem die Seele zu sich selber und zu Gott komme, — dies zu beschreiben, ist die Aufgabe und der Endzweck der Psychologie.[2]

a. Vorbildliche Abspiegelung des Wesens der Seele in der Natur des Leibes. Mit dieser Hand voll Staubes — dem Leibe des Menschen — spielet, so lange sie lebend sich bewegt, ein Strahl des Geistes, der von Oben kommt und nach Oben wieder entfleucht. Ein Lebenshauch von Oben entzündet die Flamme, welche aus dem unansehnlichen Staube das lautere Gold scheidet, mitten im Menschen des Fleisches den Menschen des Geistes wecket und gestaltet, welchem der Tod ferner kein Leid thut. Mit einem allgemeinen, großen Kreislaufe der auf- und niedersteigenden Lebenskräfte unserer Sichtbarkeit tritt schon der lebende Leib durch das Athmen, die Seele aber zunächst durch die Wahrnehmungen der Sinne in Verbindung. Das Sehen des Auges ist nur ein Mitleuchten mit dem Leuchtenden, das Hören des Ohres nur ein Mittönen mit dem

---

[1] Die Geschichte der Natur, Bd. II., Abth. 2, S. 269—270.

[2] Die Geschichte der Seele, S. 2.

Tönenden, das Erkennen des Menschengeistes nur ein Mitsein mit dem Seienden. Das Verlangen der lebenden Seele gestaltet die Glieder, durch welche es wirket, nach der Art des Verlangten. Da, wo in einem Stoffe das Streben nach Vereinigung mit der das Höhere vermittelnden Luft — das Brennbarwerden — beginnt, da bemerkt der Geruch die Annäherung des von Oben nach Unten wirkenden (elektrischen) Princips. Der Geschmack bemerkt, nur auf einer tieferen Entwickelungsstufe, dasselbe aufwärts strebende Sehnen der Dinge, das sich dem Auge als Licht darstellt. Denn eben diesem Zuge, der als Licht unmittelbar nach einer höhern, Alle tragenden Einheit gerichtet ist, entspricht in einer niedern Region ein anderer vorbereitender Zug, welcher ein vermittelndes Abbild jener Einheit in dem Gleichartigen, Körperlichen sucht. Diese Richtung, welche den Ruhepunkt, statt in der höhern Einheit, in einem vermittelnden Zwischengliede findet, wird in unserer Körperwelt als chemischer Vorgang der Auflösung und Wiedervereinigung erkannt; und der dafür bestimmte Sinn ist eben der Geschmack. Während wir durch die vier Sinne des Hauptes zunächst nur den Kreislauf der Lebensbewegungen in der äußern Natur bemerken und erkennen, bemerken wir durch das Gefühl dieses Auf- und Niedersteigen, Aus- und Einwärtsgehen jener Kräfte an unserm eignen leiblichen Wesen.[1]

Die Geschichte der Zeugung: Nur das Beseelte vermag zu zeugen. Die Liebe der Geschlechter und der fruchtbringende Wechselverkehr derselben beruhet auf einem Vorgange der Verzückung und Entrückung der lebenden Seele aus dem eignen Leibe in das Wesen, in die Natur eines fremden. So wird auch, wenn die Stimme der waltenden Liebe in der Seele ertönet, nicht nur Eine Kraft, es werden alle Kräfte des Leibes und der Seele wach, und von einem Bewegen ergriffen, welches auf-

---

[1] Die Geschichte der Seele, S. 62—64, 195 (Die Gesch. der Natur, Bd. III., S. 6), 199, 202, 207.

lösend auf die enge beschränkende Selbstheit wirket, und welches einem Fortziehen aus dieser hinaus in die Form eines neuen Seins gleichet. Das, was Aristoteles die Form bekennet, durch welche aus unsichtbarem Anfang jedes sichtbare Wesen gemacht worden, ist es, dessen unmittelbar gemachten Einfluß die Seele in der Stunde der Liebe empfindet. [1]

b. Die Seele des Menschen. Im Traume, wenn die Seele, sei es auch nur im geringen, vorbildlichen Maße, vom Leibe etwas frei geworden, entschließt sich die Seele, jene äußern und fremden Wege, welche jetzt ungangbar geworden, zu verlassen, und die angemessenern Wege ihrer eigenen Natur zu gehen: sie betrachtet die Dinge mit dem selbstständigen, innern Sinne, und augenblicklich wird die Welt wieder tageshell und Alles klar. Die Wirksamkeit und Weise der Seele wird demnach, sobald sie in mehr oder minderm Grade unabhängig vom Leibe sich zu äußern vermag, eine so ganz eigenthümliche und von der gewöhnlichen verschiedene, daß wir daraus schließen können, was die Seele für sich allein in ihrer Besonderheit vom Leibe sein möge. (Vielmehr ist sie im Traume gerade erst recht mit ihrer Leiblichkeit verwickelt.) Die Seelenthätigkeit wird auf einem zwiefachen Wege zu jenem vorherrschenden Verhältniß gegen ihre Leiblichkeit gebracht: einmal dadurch, daß die Bewegung des Lebens in der leiblichen Region sehr gehemmt und geschwächt, ja wie vernichtet wird; dann aber auch dadurch, daß die geistige Thätigkeit bis zu einer Höhe aufgeregt und gesteigert ist, auf welcher sie nicht mehr vom Gefäß des Leibes gehalten und erfaßt werden kann, sondern frei aus diesem hervortritt oder dasselbe zersprengt. [2]

Ueberhaupt ist im Traume mehr und mehr jener Theil unseres Selbst, welchen wir, zum Unterschied von dem Geist, Seele

---

[1] Die Geschichte der Seele, S. 255—257.

[2] Ebendaselbst, S. 379—381.

nennen, vorherrſchend und auf ſeine ihm eigenthümliche Weiſe thätig, während hierbei der Geiſt ein mehr oder minder paſſiver Zuſchauer bleibt, welcher der aus und nach eigenem Triebe thätigen Seele diesmal nur in ihrem um ſo leichteren, kräftigeren Gange folgt, nicht ihr, wie im Wachen, Geſetze und Bewegung gibt. Geſchieht es deshalb, daß eine im Sonnenlichte von Oben geſund und ſtark gewordene Seele auch aus eigenem Antriebe im Traum ihre Richtung nach Oben nimmt: ſo trägt ſie den Geiſt, durch deſſen wachen Einfluß ihre Kräfte ſonſt gehemmt und gebunden ſind, auf ihren frei gewordenen Schwingen mit empor; und der Geiſt genießt alsdann einen Vorſchmack von jenem ihm künftigen Zuſtande, wo der Grund jenes beſtändigen Kampfes, jenes gegenſeitigen Widerſtrebens und wechſelſeitigen Beſchränkens zwiſchen ihm und der ihm zugeordneten Natur gänzlich gehoben und nicht mehr ſein wird. In der Sprache des Traums verräth ſich ein eigenthümliches Vermögen unſerer Natur, welches während des ganzen jetzigen Daſeins, ſeinem eigentlichen Umfange nach, verhüllt zu bleiben pfleget. Es iſt dies die liebende Fähigkeit unſerer Natur, durch welche dieſe mit einem Andern, Höhern oder Niedern, eins zu werden, — Theil, Organ deſſelben zu ſein vermag. [1]

Die uns umgebende Natur, in allen ihren mannigfaltigen Elementen und Geſtalten, erſcheint urſprünglich als ein Wort, eine Offenbarung Gottes an den Menſchen, deren Buchſtaben lebendige Geſtalten und ſich bewegende Kräfte ſind. Auf dieſe Weiſe wird dann die Natur ein älterer, freilich nicht mehr in ſeiner urſprünglichen Geſtalt vorhandener Abdruck jener Naturbilderſprache, welche die Seele, als die ihr urſprüngliche und natürliche, im Traume und in den hiermit verwandten Zuſtänden der Begeiſterung redet. Eine ſolche Gemeinſchaftlichkeit der Sprache unſerer Seele und des höchſten ſchaffenden Princips

[1] Die Symbolik des Traumes, S. 18—19, 274—275.

lässet auch auf eine andere tiefere Uebereinstimmung Beider schließen. Dasselbe Princip, aus welchem die ganze uns umgebende Natur hervorgegangen, zeigt sich unter Anderem auch bei der Hervorbringung jener Traum- und Natur-Bilderwelt thätig, obgleich gerade diese Thätigkeitsäußerung, in dem jetzigen Zustande, nur ein sehr untergeordnetes Geschäft der Seele ist. Die Natur scheint ganz mit unserm versteckten Poeten einverstanden. Tod und Hochzeit liegen sich in der Ideenassociation der Natur so nahe, wie in der des Traums, Eines scheint oft das Andere zu bedeuten, Eins das Andere herbeizuführen oder vorauszusetzen; sie erscheinen öfters in der Sprache der Natur als zwei gleichbedeutende Worte, davon nach Gelegenheit eins für das andere gesetzt wird. [1]

Das ursprüngliche Sehnen des Geistes ist nach Oben, nach etwas Höherem als er selber ist, — nach Gott gerichtet, dem er sich als Organ dahin geben, von welchem er bestrahlt, belebt, angezogen werden möchte. Das Streben und Sehnen der Seele ist nach Unten, nach dem, was niederer Art ist als die Seele, nach dem Sinnlichen und Leiblichen gerichtet, welches die Seele sich zum dienenden Organ aneignen, bestrahlen, beleben, beherrschen möchte. Der Geist, seiner ursprünglichen Richtung folgend, wäre als Träger der Kraft, durch welche und in welcher Alles ist, zum freien Herrscher über das Sinnliche und Natürliche geworden: während er, in dem Wahn des jetzigen natürlichen Lebens befangen, vermöge welchem er sein eigenes Sehnen in das der Seele verwandelt und eingesenkt hat, zum Sklaven jenes Niedern geworden, das er nur, so lange er mit der Wurzel seines Lebens vereint blieb, Kraft hatte zu beherrschen. Ich erschrecke, wenn ich diese Schattenseite meines Selbst einmal im Traume in ihrer eigentlichen Gestalt erblicke! So lange die in der Region des Gangliensystemes werkthätige Seele mit dem

---

[1] Die Symbolik des Traumes, S. 37—39.

ganzen Brennpunkt ihrer Neigungen an ihrem Leibe festhält, beschränkt sich ihre Erkenntniß und Wirksamkeit zunächst blos auf diesen engen Kreis. Sobald sie aber, von dieser Kette freigelassen, sobald der fallende Stein nicht mehr von dem einzelnen Punkte, an welchem er vorhin Ruhe gefunden, gehalten, sondern von der ganzen Erdmasse angezogen wird, dann steht sie, beschauend und erkennend, der gesammten Materie, an deren einzelnen Punkt nur sie im Leibe gekettet war, gegenüber, und es öffnen sich ihr neue Erkenntnisse, welche weit außerhalb der engen Schranken der gemeinen Sinnlichkeit liegen. So wie die im Gangliensystem werkthätige und beschäftigte Kraft der Seele noch jetzt der Sinn ist, auf welchen alle Einflüsse einer höhern geistigen Region einwirken: so ist sie auch ursprünglich das Organ, durch welches der Mensch bildend und verändernd auf die ihn umgebende Natur einwirken konnte. Von allen jenen Kräften, welche die im Gangliensystem wirkende, bildende Seele besessen, statt jener göttlichen Sprache, deren Worte die Gegenstände der äußern Natur, deren ewiger Inhalt Gott und die Liebe des Menschenherzens zu ihm gewesen, ist uns nur noch ein Laut ohne Wesen und Körper, ein nicht mehr bildendes und schaffendes, sondern ohnmächtiges und kraftloses Wort, die Stimme und die gemeine Wördersprache — ein armer Nachhall — übrig geblieben. Es wird uns jenes Vermögen unserer Natur als die Gabe eines neuen, höhern Gesichtes, dessen Blick weit über die Schranken unserer Natur hinüberreicht, wichtig: wichtiger noch als das Organ, in welchem die Wahlverwandtschaft unseres Wesens mit einer höhern, göttlichen Region begründet ist.[1] Wie richtig Schubert nun aber auch die Natur des innern Seelenlebens beschrieben, so ist es doch sein ungeheurer Irrthum, solcher im Gegentheil niedrigern Region des an sich dumpfen Gefühls eine vorherige und zukünftige Klarheit anzudichten; und schon aus diesem Grunde

---

[1] Die Symbolik des Traumes, S. 153, 190, 225, 228—230, 277.

muß uns die darauf sich stützende Klarheit seines jenseitigen Zustandes mehr als verdächtig erscheinen. In diese Geisterseherei des Jenseits vertiefte sich Schubert so sehr, daß er nicht nur Schwedenborgs Autorität anerkennt,[1] sondern sogar die Visionen des Pfarrers Oberlin gläubig verzeichnete und als Anhang zu seiner Symbolik des Traumes herausgab.[2]

Auch spielt bei Schubert, wie bei den Glaubensphilosophen überhaupt, das Gefühl eine wichtige Rolle: Was für den Leib und seine Erhaltung Speise und Getränke, das ist für die Seele die Region der Gefühle. Gefühle sind es, welche in dem innern, psychischen Leben die erste Kraft zum Wirken erwecken, und welche nachmals diese Kraft nähren, wachsen machen und vollenden. Bei einer genauern Beachtung unserer Gefühle werden wir immer finden, daß sie auf ein noch nicht Gewordenes, Künftiges gerichtet sind, daß sie ihrem Wesen nach auf ein inneres Werden sich gründen. Die mächtigsten und andauerndsten in uns sind die, welche auf ein Werden, nicht des jetzigen, sterblichen, sondern des künftigen, ewigen Menschen gerichtet sind, dessen Keim mitten in dem Wesen des irdischen Lebens geboren und entfaltet wird. Die ursprüngliche Sprache des Menschen, wie sie uns der Traum, die Poesie, die Offenbarung kennen lehren, ist die Sprache des Gefühles: und, da der Gefühle lebendiger Mittelpunkt und Seele die Liebe ist, die Sprache der Liebe. Das Gemeingefühl ist das Medium, wodurch Seele zu Seele spricht, Seele der Seele sich vernehmlich machet. Die Seele ist es, in deren innerem Rath und Willen die verborgenen Anfänge der noch künftigen Handlungen und Worte liegen. (Gut!) In der Seele des Menschen wird das Gemeingefühl durch einen Strahl des Geistigen und Göttlichen zum Gewissen und zur Sprache des Gewissens verklärt, — die unmittelbarsten Aeußerungen jener

---

[1] Die Symbolik des Traumes, S. 143—148.

[2] Ebendaselbst, S. 281—385.

Bilder- und Gestaltensprache, deren sich das geistige Organ der ursprünglichen Sprache bedienet. [1]

Wie die Empfindung und das Gefühl auf ein Gewordensein und Werden, das Begehren auf ein Bewegen gegründet ist, so beruhet das Erkennen auf einem lautern Sein. In der Seele des Menschen wohnet ein Mitgenosse und Abglanz des ewigen, seligen, vollkommenen Seins; und dieser Abglanz ist der erkennende Geist in uns. Das Wort, wenn es von dem Wesen des innern Menschen redet, nennet jenen Theil desselben, welcher in Gott ewig gewesen und vor ihm nun ewig bleiben wird, den Geist: das aber, was für sich selbst einen Anfang genommen und ohne den Geist ein Ende haben würde, die Seele des Menschen. Die Seele, welche der Mensch mit dem Thiere gemein hat, lehrt uns keine Kraft kennen, die mächtiger als der Tod sei. Der Geist aber, welchen der Mensch aus Gott empfangen und empfängt, ist mächtiger als der Tod und seine Schrecken; und dieser stehet die Verwesung nicht. Aus dem sterbenden, sichtbaren Leibe scheint sich die Seele ein Etwas zurückzubehalten, welches ein unsichtbarer Leib (!) genannt werden kann: einen Keim der Unsterblichkeit, in welchem eine reproducirende Kraft ruhet, welche zu ihrer Zeit das Verlorne wieder zu erzeugen und aus dem verwandelten Staube den sichtbaren Leib von Neuem zu gestalten vermag. [2] Bis zu diesem phantastischen Ueberspringen aller Naturgesetze, wobei die Seele noch in einem Zwischenzustande ohne Gefühl und Erinnerung, wie das Ungeborne im Mutterleibe, [3] weder Fisch noch Fleisch sein soll, ist die Naturphilosophie heruntergekommen.

c. Die Lehre vom Geist. Der Geist ist es, welcher der Menschenseele ein verknüpfendes Band mit der erbarmenden Liebe,

---

[1] Die Geschichte der Seele, S. 473, 469, 526, 529 (Die Symbolik des Traumes, S. 135, 114).

[2] Ebendaselbst, S. 541, 651, 668, 672.

[3] Ahnungen einer allgem. Gesch. des Lebens, Bd. I., S. 392—393.

ja mit dem Sein der Gottheit wird, und welcher der Seele zugleich mit den Kräften des Erkennens oder Mitſeins mit Gott ſchon hienieden einen Vorſchmack der Seligkeit gibt. Das Leben der Seele wird nur durch den Geiſt und in ihm ein bleibendes, ein ewiges. Das vermittelnde Organ, welches der Seele zu dem Geſchäft ihrer neuen Verleiblichung gegeben worden, das Organ, welches ſchon hienieden, im vergänglichen Leben des Leibes, den Balſamduft der Ewigkeit athmet und den Vorſchmack der Freude ohne Ende empfindet, iſt der Glaube. Die hehre Herrſchaft des Geiſtes haſt Du kennen gelernt, wenn Du in Freud' wie in Leid nicht mehr nur das Sehnen, ſondern den tiefen Frieden der Erfüllung empfunden, in der Schwachheit des Vergänglichen und Wandelbaren die unwandelbare Kraft der Ewigkeit, im Tod das Leben. Denn hier iſt die Macht, welche das Weſen der Sinnlichkeit mit ſeinem Schmerz und ſeiner Luſt nicht nur beſiegt, ſondern zur göttlichen Art erhebt und verklärt.[1]

Dieſes iſt die nächſte Beſtimmung der Kunſt: dem Geiſt des Menſchen von einem Sein der Ewigkeit zu zeugen und ein Sehnen nach dieſem Sein in ihm zu wecken. Kunſt und Wiſſenſchaft ſind dem Menſchen durch daſſelbe Geſchäft der Engel gegeben, durch welches ihm das geoffenbarte Geſetz ward; ja ſie ſelber ſind gute Engel, welche ſich in den Zeiten der Völker und Heiden zu dem Menſchlichen gemacht, damit ſie dieſem bezeugten, daß in und über ihm ein Göttliches ſei, und damit ſie die Seele des Menſchen zu dem Werk vorbereiteten, daß einſt in ihr vollenden und erfüllen ſollte die Zeit des Geiſtes.[2] Wie Juſtin der Märtyrer, will Schubert ihnen alſo, namentlich der griechiſchen Philoſophie, nur eine propädeutiſche Stellung für den Glauben des Chriſtenthums laſſen, und behauptet ihre Auflöſung in die „neue, innerlichere Geſtaltung" der Religion, gerade wie nach einer verſchollenen Anſicht eines frühern Geſchichtsſchreibers der Philoſophie,

---

[1] Die Geſchichte der Seele, S. 699, 703—706, 749, 947.

[2] Ebendaſelbſt, S. 858—859 (898, 909).

Die Religion. Der Mensch fühlt sich überall, sei es gern oder ungern, von einem Band gehalten, das seinen Geist verknüpfet mit einem Reich des Geistigen: durch ein Band, das ihn zurückzeucht aus der Fremde des Vergänglichen nach einem Heim der Ewigkeit. Die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens, in dem Alle, welche würdiglich wandeln des Berufes auf die Eine gemeinsame Hoffnung, Ein Leib sind und Ein Geist, — dieses ist (wie bei Kant und Fichte) die Kirche.[1]

Die Vollendung dieses Zustands setzt er dann in einen bestimmten Moment der Zukunft, als das Ende aller Dinge: Es wartet ein unerschütterlich festes Hoffen in der Seele des Menschen, wenn die Hütte des irdischen Leibes zerfällt, eines Baues von Gott, eines Hauses, das ewig ist im Himmel. Die schöne Erde mit dem Schmuck ihrer Auen und den hehren Vesten ihrer Gebirge wird nicht für immer ein Feld des Unfriedens und des eitlen Geschreis der Empörer bleiben. Es ist uns im Wort verheißen: Siehe, es wird Alles neu werden, und Erde und Meer, wie der Himmel, sollen voll werden seines Lobes. Dann werden die Geschlechter der Erde in Frieden beisammen wohnen, gleich wie in Einer Stadt, deren Mauern Heil und deren Thore Lob heißen.[2] Es ist immer anzuerkennen, daß Schubert den Himmel, wenn auch erst künftig einmal, auf Erden versetzt.

3. In den Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens treten die speculativsten Sätze des Schubert'schen Philosophirens auf, wie Schubert sie besonders am Anfang seiner Laufbahn ausgesprochen: An jedem endlichen Dinge, wie vollkommen es auch erscheine, haftet ein Mangel, welcher der Ergänzung von Außen her bedarf. Die Eine Art der Wesen hat das in Fülle, was der andern fehlt; und nur auf diese Weise entstehet in unserer Sichtbarkeit ein Bewegen und Leben. Wäre

---

[1] Die Geschichte der Seele, S. 952—953, 955.

[2] Ebendaselbst, S. 956.

nicht eine Entgegenſetzung, wäre nicht eine Mannigfaltigkeit der Dinge, ſo wäre auch kein Zug des einen gegen das andere. Die Entzweiung iſt dieſes, daß das eine, für ſich allein unvollſtändig, ſeine Ergänzung in einem außer ihm gelegenen andern findet, und eben darum in einer beſtändigen Entäußerung, in einem beſtändigen Sterben begriffen iſt. Die Gluth des Todes verzehrt die ſtarre Beſonderheit, und hebt endlich das Daſein des Einzelnen auf, indem es dieſes mit ſeinem ewigen Urſprunge, dem Weltganzen, vermählt. Und dieſe Vermählung iſt es, welcher alle Dinge mit innigem Verlangen entgegen gehen. So ſterben die Dinge an der Nähe Gottes. Das Streben alles Lebendigen gehet dahin, daß ſie das All, das Weltall in ſich empfingen, ihm gleich würden. Von den erſten Regungen des Lebens oder der wechſelſeitigen Neigung, auf den tiefſten Stufen des Seins, bewegt ſich Alles nach der Gemeinſchaft mit den Weltkräften, aus welcher allein Leben kommt. Allen aber iſt Eine Urſache des Lebens und des Todes, nach Einem ſind die Augen und die Herzen aller Creaturen gerichtet. Doch nur wenigen, die ſich der ewig ſchaffenden Einheit in des Lebens höchſter Schöpfung genähert haben, wird *unmittelbare* Erfüllung: den andern, in der Welt der gröbern Maſſe, wird ſie durch *Vermittelung*. Es kann kein Einzelnes nach dem Bunde eines andern Einzelnen um einer beſondern Eigenſchaft oder gleichſam Sonderbarkeit willen, welche das Eine vor dem Andern voraus hat, verlangen; es kann überhaupt nichts Beſonderes das Streben eines Dinges von der allgemeinen, allmächtigen Richtung ablenken. [1]

Es iſt nur Ein Grund des Daſeins, durch welchen Alles iſt. Dieſer ewige Mittelpunkt alles Seins und Lebens, durch deſſen Einfluß in jedem Moment Alles von Neuem geſchaffen, Alles erhalten wird, iſt es, um deſſen Gemeinſchaft das Leben

---

[1] Die Geſch. der Natur, Bd. II., Abth. 1, S. 1—2; Abth. 2, S. 270; Ahnungen einer allgem. Geſch. des Lebens, Th. I., S. 20, 31—33, 210.

aller Wesen kreiset. Das einzelne Ding wird nicht um sein selbst: es wird um der andern Dinge, lebt und stirbt um eines höhern Ganzen willen. Nach der nähern Gemeinschaft jener Ursache alles Seins gehet das Sehnen der Geschlechter, wenn sie die Vereinigung mit glühender Begierde suchen. Jener Grund alles Daseins ist in allen Dingen, und diese sind nur Modificationen desselben; sie sind Eine Substanz. Jedes einzelne Wesen vermag deshalb, einem andern untergeordneten Grund des Daseins zu werden. Die Vollkommenheit des Einen vor dem Andern ist in nichts Anderem gegründet, als daß jenes den allgemeinen Grund des Daseins vollkommener in sich ausspreche, als dieses.[1] Hier ist der Einfluß Spinoza's und der Neuplatoniker unverkennbar. Die Ansichten des Ersten legt er auch da zu Grunde, wo er auf das Verhältniß der Seele zum Körper zu sprechen kommt.[2] Ueberhaupt aber nähert er sich hier noch am meisten dem Schelling'schen Identitätssysteme.

In der untern Region der geschaffenen Dinge macht sich die aus dem übersinnlichen Obern nach der Sinnenwelt hinabsteigende Bewegung zuletzt als Schwere kund. Die von Unten nach Oben strebende Bewegung erscheint als Licht. Schwere ist der schaffende Einfluß der Gesammtmasse auf ein Einzelnes. Die Schwere ist uns daher von dieser Seite in der Körperwelt ein Zeichen von Unvollkommenheit; die Leichtigkeit dagegen verkündet uns einen Zustand höherer Vollendung, welcher das Einzelne endlich seinem Ganzen gleichsetzt. Mit jeder höhern Verwandelung legen die Dinge einen Theil der Masse, welche sie nach der Erde herabzieht, ab, bis sich endlich im Tode, nach der Abwerfung aller gröbern Bande, des Lebens schönste Blüthen entfalten. So ist auch im Anorganischen das Reich des allgemeinen Todes, die Luft, in welche endlich fast alle übergehen,

---

[1] Ahnungen einer allgem. Geschichte des Lebens, Th. I., S. 33—34 (377, 381; Die Geschichte der Seele, S. 76).

[2] Ebendaselbst, S. 385—386.

zugleich das Reich der Liebe, das herrliche Brautbett der Stoffe. Was uns Vernichtung des Beſondern ſcheint, iſt die Entfaltung des ſchönſten Strebens in allen. Nur der Stoff an allen Dingen iſt vergänglich, das Streben in allen iſt unſterblich und ewig; und in jeder neuen Verwandelung wird es nur herrlicher, mächtiger wiedererkannt. Der Aether iſt die letzte, ſchönſte Verwandelung, welche die Stoffe, endlich von ihrer gröbern Baſis befreit, erlangen. Die Dinge werden in jenem Schaffen ihrer Einheit, dem Weltganzen, gleich, und erzeugen in untergeordneten Dingen ihr eigenes lebendiges Wirken. Wärme iſt vorzüglich ein Ausdruck dieſer ſchöpferiſchen Wirkung, und bedeutet Erhöhung des Strebens, ein Ganzes, nicht mehr dieſes Beſondere, zu ſein, und ein immer vollkommneres Gelingen dieſes Strebens. Schall endlich nennen wir jene ſchaffende Einwirkung eines mit der feſten Erdmaſſe im innigſten Bunde ſtehenden Körpers auf das minder von dieſem Bund Ergriffene, (gewöhnlich) auf die Luft. [1]

Auf unſerm Weltkörper wäre kein ſelbſtſtändiges Leben, keine Thätigkeit der Individuen ohne den Gegenſatz; wir ſehen überall, wo die Dinge einer lebendigen Regung fähig werden, zuerſt ihn hervorgehen. Wie ſich das innere Leben allmälig entfaltet, ſo breitet zugleich der Gegenſatz ſeine Schwingen immer mächtiger aus, und endlich erreichen Beide den höchſten Moment ihrer Verklärung zugleich. So iſt Leben und Wirken vom Gegenſatz unzertrennlich; dieſer ſelber ſcheint nichts Anderes, als Lebensfähigkeit zu bedeuten. In dem Augenblick der Vermählung erkennen wir erſt die eigentliche Bedeutung der Gegenſätze, ſie waren vorhin in ihrer Trennung beide unwirkſam und ohne Regung; die Vermählung iſt der Augenblick einer neuen Schöpfung, der Belebung des Einzelnen zu ſelbſtſtändigem Wirken.

---

[1] Die Geſchichte der Seele, S. 5; Ahnungen einer allgem. Geſchichte des Lebens, Th. I., S. 36—37, 49—51, 57, 218, 331.

Iſt alles Leben und Wirken nur eins und geht allein aus Einer Urſache hervor, ſo muß ſich auch dieſe Gleichheit alles Lebens überall nachweiſen laſſen. Es muß uns deshalb in dem Leben des Einzelnen daſſelbe Zeitmaß wieder begegnen, was wir in dem Leben des Weltalls erkennen. Das magnetiſirte Eiſen befolgt kein anderes Geſetz, als das ſeines Ganzen, ſeines Weltkörpers. Was heißt demnach Magnetismus Anderes, als die Einweihung eines einzelnen Körpers in das innere Leben des Erdganzen? Elektricität nennen wir die Einwirkung eines feſten Körpers, welcher, von der Centralkraft der Erde inniger ergriffen, als vorhin, das erhöhte Streben ſeiner irdiſchen Natur an andern hierin minder mächtigen Dingen außer ſich übt. Die Zeugung, der Moment einer neuen Schöpfung, verkündet die Dinge laut als Ausdrücke des Alls, als Organe des Weltgeiſtes. Es erſcheint den Geſchlechtern in dem Augenblick der Vermählung das Ideal, die Grundnorm ihres Daſeins; und ſie wird in dem Erzeugten ſichtbar. Alle dieſe Momente der höchſten Offenbarung des allgemeinen Lebens werden durch den Gegenſatz erſt möglich. Das höchſte Erſcheinen der Gegenſätze in ihrer Vermählung iſt überall die Offenbarung jener ewigen Urſache, aus welcher Allen Leben und Daſein kommt, nach deren Gemeinſchaft Alle ſtreben. [1]

Dieſen Einen „Geiſt des Lebens, welcher allein im ewigen Schaffen iſt und beſteht," nennt Schubert das Leben, das Wort, Gott, und nimmt einen ewigen Kreislauf alles Lebens an: Alle Naturen ſollen gleich ihm ſchaffen; und das Wort, welches iſt die Verklärung der Dinge, ſoll in ihnen allen ſein. Und das Reich des Lebens ſoll Aller ſein, und die Zeit ſoll Ewigkeit werden. Und das Leben eilt, daß es die Bahn der Zeit vollbringe. Denn dieſes iſt die Bahn der Weſen um ein

---

[1] Ahnungen einer allgem. Geſchichte des Lebens, Th. I., S. 214—216, 331, 221—223.

ewiges Ideal, daß ſie nun wirken und werden verklärt im Zeugen, und hinterlaſſen ihr Leben dem, was aus ihnen geboren war. Sie aber ſterben, wenn ſie das Werk vollbracht haben; und im Tode geſchieht es, daß ſie zu einem neuen höhern Daſein gezeugt werden. Die Erde aber, wenn ſie das Werk der Nacht geſchaffen, entſchlummert ſie, und wird in den Bund der Sonne aufgenommen und zu neuem Leben gezeugt. Von Neuem geboren wird der höhere Menſch aus dem ewigen, heiligen Ideal. [1]

Auch im Leben des Sonnenſyſtems will Schubert, an die drei Keppler'ſchen Analogien anknüpfend, die allgemeine Harmonie und Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Organiſchen und dem Geſetze des allgemeinen Lebens überhaupt, beſonders durch Nachweiſung der empiriſchen Zahlenverhältniſſe, aufdecken: und polemiſirt dabei, wie Schelling und Hegel, deren Erſterem er auch die Anregung zu dieſen Unterſuchungen zu verdanken geſteht, gegen die Newtoniſchen Hypotheſen. Aus dieſen Unterſuchungen macht er den Schluß: „So ſind denn Planeten und Sonne nicht allein Gegenſätze, von der Art aller andern; ſondern es iſt auch bei ihnen, wie in der Wechſelwirkung aller Gegenſätze, ein Wechſel zwiſchen Action und Reaction. Die Sonne iſt an ſich der höhere, poſitive Gegenſatz, zu welchem ſich der Planet nur in der Sonnenferne ſeinerſeits poſitiv verhält. Endlich ſind die Monde der Planeten das dritte Glied." Ja, Schubert zieht ſogar mit naturphiloſophiſchem, jedoch geiſtreich begründetem Schematismus, den er indeſſen ſpäter ſelbſt ungenügend findet, eine vollſtändige Parallele zwiſchen den Gliedern des Planetenſyſtems und des menſchlichen Leibes, in welcher die vier der Sonne nächſten Planeten den Kopf, die Aſteroiden den Hals, Jupiter Bruſt und Arme, Saturn Magen oder Leber, Uranus die Geſchlechtstheile repräſentiren ſoll. [2] Ebenſo ſchreibt er, um den Zuſammenhang alles Lebens

---

[1] Ahnungen einer allgem. Geſch. des Lebens, Th. I, S. 370–372, 427.

[2] Ebendaſelbſt, Th. II., Bd. I., S. 146—292 (227, 233—235, 254); Bd. II., S. 3.

nachzuweiſen, gewiſſen „kritiſchen“ Zahlen eine allgemeine Bedeutung und Einfluß in der ganzen Natur zu.[1] Endlich findet er in den übereinſtimmenden Mythologien aller Völker, und deren Chronologien, die er dann wieder mit den Zahlenverhältniſſen des Planetenſyſtems paralleliſirt, das Geheimniß des im Fleiſch erſchienenen Schlangentreters offenbart, und auch die Zeit ſeiner Erſcheinung ſo ziemlich richtig vorhergeſagt.[2] Wenn Schelling jetzt in ſeiner Philoſophie der Mythologie, die er aber bisher immer noch nicht als ein fertiges Ganzes zu geben vermocht hat, dieſe Uebereinſtimmung aller Völker in Rückſicht auf jene Offenbarung, wie es heißt, durch ein ungeheueres hiſtoriſches Material begründen will, ſo liegt der erſte Anſtoß hierzu in dieſen Schubert'ſchen Sätzen.

B. Baader.

Franz Xaver Baader, ſpäter in den Ritterſtand erhoben, wurde am 27. März 1765 geboren, promovirte, lebte zuerſt in München, und ſchrieb ſchon 1786 phyſicaliſche Abhandlungen. Nach einer elfjährigen Abweſenheit, worunter eine Reiſe nach England und Schottland 1792—1796 gehörte, kehrte er am 4. December 1796 nach München zurück. Hier wurde er 1797 kurfürſtlicher Münz- und Berg-Rath, 1799 Landesdirectionsrath bei der vierten Deputation im Berg- und Salinen-Weſen, im Anfang des Jahres 1800 Adminiſtrator des erſten Bergreviers, bald darauf im ſelben Jahre am 5. April Oberbergmeiſter, endlich 1808 Oberbergrath. Auch iſt er Mitglied der Münchener Akademie der Wiſſenſchaften, und lehrt ſeit der Gründung der Münchener Univerſität 1826 an derſelben.

---

[1] Ahnungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens, Th. II., Bd. I., S. 293—355; Bd. II., S. 7—43.

[2] Ebendaſelbſt, Th. II., Bd. II., S. 4—5, 61—345, 394, 399—403 (Die Urwelt und die Fixſterne, S. 387—415; Die Symbolik des Traumes, S. 44—66).

Ursprünglich von der Glaubensphilosophie, nicht aber der rationalistischen, die Speculation hassenden Jacobi's,[1] ausgegangen, und so einerseits die Naturphilosophen in Pausch und Bogen verdammend,[2] andrerseits ebenso überall gegen die „freche" Autarkie des Kantischen Moralprincips polemisirend,[3] führt Baader, wie Schubert, öfters Claudius als Gewährsmann an,[4] hält sich aber besonders an ältere und neuere Mystiker, wie Jacob Böhm, Tauler, Angelus Silesius, St. Martin, Le Maistre u. s. f., deren er die meisten durchgehends citirt. Wie Jacobi nur aphoristisch, ja fast desultorisch philosophirend, strebte er dann aber doch, — in das Element der Glaubensphilosophie, die ein Ueber und Außer behauptet, den speculativen Inhalt der Naturphilosophie von der Immanenz des Höhern im Menschen hineinknetend, — Beides, so gut es ging, mit einander zu verschmelzen: und zwar durch die spitzfindig provinzielle Unterscheidung, daß das Ewige zwar inner dem Zeitlichen, aber nicht in dem Zeitlichen vorhanden sei.[5] Es ist das Eigenthümliche dieser aus der Schelling'schen Richtung ausgewachsenen Glaubensphilosophie, der sich auch Hegelianische Auswüchse anschließen, das Erkennen des Absoluten nicht aufgegeben, und dennoch die Absolutheit des Erkennens verfehlt zu haben.

Seine Schriften sind meist nur einzelne Aufsätze, Abhandlungen, Gelegenheitsschriften. Einige derselben, besonders die

---

[1] Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., Heft 4, S. 467—470; Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 10; Fermenta cognitionis, Heft VI., S. XI—XII.

[2] Sur la notion du temps, p. 37.

[3] Beiträge zur dynamischen Phil., S. 141; Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 4, S. 469, 471; Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik, S. 21; Sur la notion du temps, p. 41; Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 11—12; Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 33, 36.

[4] Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., Heft 4, S. 463, 469; Fermenta cognitionis, H. II., S. 37.

[5] Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 11—12, 19, 35, 55—56, 71, 74, 76—77, 104, 106—109.

frühern, seit 1796 größtentheils einzeln oder in den Schelling'schen Jahrbüchern der Medicin erschienenen, hat er gesammelt herausgegeben unter dem Titel „Beiträge zur dynamischen Philosophie im Gegensatze der mechanischen," 1809, wo er sich, schon von der Vorrede an, auf Seiten des Spiritualismus wirft, und „manches Mystische und Apokalyptische" verspricht, sich jedoch nicht blos gegen den Obscurantismus der Aufklärung und des Ignorantismus, sondern mit derselben Energie gegen den der Bigotterie erklärt.[1] Baader hat, wie Schelling, die ganz richtige Einsicht, daß unsere sogenannten Mystiker mit den Aufklärern gemeinschaftliche Sache machen, indem sich Beide im absoluten Nichts der Unerkennbarkeit Gottes begegnen, und so im Finstern die Hände drücken, wie sehr sie auch am Tageslichte einander zu bekämpfen meinen, und scheinen wollen. Im Jahre 1813 lieferte Baader als Beitrag zu der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche (von der übrigens nur Ein Band erschienen ist) den Aufsatz, „Gedanken aus dem großen Zusammenhang des Lebens" (H. 3, S. 305—318; H. 4, S. 462—471): und gab auch eine akademische Rede, „Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik," heraus. Baader lebte theilweise in der höhern Gesellschaft, und so hat er seine Flugschriften, oft in Briefform, hohen Personen addressirt: z. B. dem Grafen Stourdza „Ueber die Vierzahl des Lebens," 1818; dem Fürsten Golizin „Ueber die Extase oder das Verzücktsein der magnetischen Schlafredner," 1817 (ein zweites Stück ist an Eschenmayer gerichtet), Sur la notion du temps, 1818, „Sätze aus der Bildungs- oder Begründungs-Lehre des Lebens," 1820, „Ueber Divinations- und Glaubenskraft," 1822; der Gräfinn Edling Sur l'Eucharistie, 1816. Zum geschichtlichen Eklekticismus schon immer hinneigend, wandte er sich demselben besonders in seiner Zeitschrift Fermenta cognitionis, 6 Hefte, 1822—1825, zu, deren Hauptzweck war,

[1] Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. III—VII; S. 24, 110.

auf Jacob Böhm („den ersten Naturkundigen Deutschlands und der Welt“ [1]) aufmerksam zu machen, und in der Polemik gegen bestehende Systeme zugleich den darin verborgenen Samen der gährenden Wahrheit aufzudecken. [2] Das sechste Heft führt den Titel: „Proben religiöser Philosopheme älterer Zeit.“ Endlich erschienen 1827 in diesem Sinne seine Vorlesungen an der Münchener Universität, „Ueber religiöse Philosophie“ u. s. w.

Den allgemeinen Standpunkt seines Philosophirens gibt Baader also an: Ich meinestheils sah von je die christlichen tradita, und einige andere mit ihnen verwandte, als schätzbare Bruchstücke einer uralten Experimentalphilosophie an, die wir als solche durch eigenes Experiment nicht nur prüfen, sondern den innern hier angedeuteten fortgehenden großen Lebens- und Naturproceß, so viel an uns ist, auch fördern sollen. Es ist falsch, wenn man wähnt, daß der Mensch diesen zuerst freimachenden Einfluß von Oben, die kräftige Gegenwart einer psychischen Sonne, entbehren, und also auch wohl allein zum Bewußtsein gelangen und sich in ihm erhalten könnte; — ein alter Wahn, der erst wieder durch Kant in Ansehen gekommen ist. [3] So sehr hat, was an Philosophie in den Kreis dieser katholischen Universität hereingezogen worden, das protestantische Princip der Freiheit und Selbstständigkeit des Denkens fahren lassen müssen; und dennoch wundert sich Baader höchlich, wenn Hegel behauptet, daß diese Freiheit mit dem Eintritt der Lutherischen Reformation erst aufgekommen sei. [4] Auch in der Sphäre des Politischen hat solche bayer'sche Philosophie, wohl auf höhere Instigation, von jenem Principe abfallen müssen; [5] was um so folgewidriger ist, da doch die socialen Verhältnisse des Staates

---

[1] Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 38.
[2] Fermenta cognitionis, H. II., S. III; H. I., S. V; H. III., S. 3—4.
[3] Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 22, 109.
[4] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 14.
[5] Ebendaselbst, S. 7—8, 11—12, 14—15, 91, 96.

dem diese Richtung angehört, selbst die Formen der modernen Freiheit an sich tragen, wogegen der in dieser Rücksicht noch weniger entwickelte Norden die intelligible Freiheit als Compensation im höchsten Grade besitzt. In diesem Sinne ist es, daß Hegel in einem Briefe an Gans „Münchens Glanz-Universitäts-Schwangerschaft, das auf seinen eigenen Beinen hochgesinnt gegen uns treten wollte," für das nördliche Deutschland nicht gefürchtet wissen will. [1]

1. Baaders Vorlesungen über religiöse Philosophie entwickeln nun diesen Standpunkt, der das Alpha und Omega seines Wissens ist, weitläufiger: Besonders seit Fichte hat der Begriff des Nehmens jenen des Annehmens in unserer Philosophie verdrängt. Philosophie, als Liebe zur Weisheit, ist Anerkennung der objectiven Existenz einer bereits fertigen Weisheit, so wie Anerkennung der Nothwendigkeit der Subjection des Menschen unter eine solche Weisheit, und des Sichweisenlassens von ihr. Frühzeitig bemerkt man die Aberration der Speculation, sich von den ursprünglichen Traditionen loszusagen, womit aber die freie Evolution der Intelligenz selber gehemmt und zerstört ward. [2] Diese philosophia prima oder einleitenden Theil seiner Philosophie nennt er auch die Lehre vom Erkennen überhaupt: Jedes Erkennen ist ein Hervorbringen, ein, als sich Erkennbarmachen, sich in den Erkennenden (mittelst dieses Hervorgebrachten) Ueber- und Fortsetzen, sei diese Identität des Hervorbringenden und Hervorgebrachten nun immanent (Einerzeugung, Eingeburt), oder emanent (Verursachung im engern Sinne). Jenes primitive und vollendete (begreifende) Erkennen, hiermit aber auch die absolute Identität des Subjects und Objects, des Seins und Bewußtseins, kann übrigens originaliter und par excellence nur von Gott, dem absoluten Geist, behauptet werden, nicht vom creatürlichen Geist. Die

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 533.

[2] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 4, 9—10.

Erkenntniß alles Geschöpfs könnte den geschaffenen Geist doch nicht zur wahrhaften Erkenntniß Gottes bringen, falls Gott nicht unmittelbar selber letztere ihm ertheilte. Die Erkenntniß ist im Princip gegeben, wenn sie auch nur durch Selbstthätigkeit entwickelt wird. [1]

Der neuern Philosophie wirft Baader hierbei nun aber vor, jenen Charakter der Göttlichkeit unmittelbar und ursprünglich in den creatürlichen Geist selber gelegt, und diesen von dem schöpferischen Geist nicht gehörig unterschieden zu haben. Und wenn Hegel das fortschreitende Wissen der Menschen als die Arbeit seit Jahrtausenden jenes Einen lebendigen Geistes (des Weltgeistes) behauptet, dessen denkende Natur es sei, das, was er an sich ist, zum Bewußtsein zu bringen: so findet Baader nichts dagegen einzuwenden, falls man unter diesem Bewußtsein nicht das göttliche Selbstbewußtsein, sondern jenes der Menschen versteht. [2] So wie Baader, versteht den Meister jetzt allerdings ein Theil der Hegel'schen Schule selber. Aber wenn die Philosophie nur menschliches Wissen, im Gegensatz zum göttlichen Selbstbewußtsein ist, worin liegt dann noch ihre Nothwendigkeit und Untrüglichkeit? Solche Hegelianer, die Gott noch ein apartes Selbstbewußtsein zuschreiben wollen, sind immer mehr oder weniger mit Kantisch-Jacobischem Bodensatze tingirt. Baader [3] meint, wenn jene zeitliche Bewußtseinsentwikkelung die des göttlichen Bewußtseins selber wäre, so würde der Mensch Gott machen. Doch indem Baader zugleich einräumt, daß es allerdings die Bestimmung des Menschen sei, die creatürliche Manifestation Gottes fortzusetzen, so muß auch nach ihm der Mensch Gott hervorbringen, wie Gott den Menschen; denn Gott ist nichts außer seiner Manifestation. Die schon Schellingen

---

[1] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 1; S. 17—19, 25—26, 65 (Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 11); Fermenta cognitionis, H. I., S. 11.

[2] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 23.

[3] Ebendaselbst, S. 23—24.

vorgeworfene Rückkehr zu den Trennungen und Abstractionen der Scholastik tritt hier mit allen Belegen deutlich hervor, indem Baader zahllose Stellen aus Thomas von Aquino für den Dualismus dieser neuen Glaubensphilosophie anschleppt, und denselben über die absolute Identität der neuern Philosophie erhebt. Ebenso billigt er den Vorwurf, den Dauner in der „Urgeschichte des Menschengeistes" der (theosophischen) Naturphilosophie machte, daß sie den Grund der Existenz des Geschöpfs mit dem der Selbstmanifestation des Schöpfers identisch setzt;[1] was eben noch der Rest von Speculation ist, der in dem letzten Standpunkt Schellings übrig geblieben war.

Das Resultat, was Baader aus diesen Sätzen zieht, ist nun dieses: Jede Erleuchtung ist Einsprache, descensus von einer höhern Intelligenz in eine niedrigere. So wie die Menschen von sich selber oder sich überlassen, und ohne höherer, d. i. göttlicher (sic), Hülfe, Assistenz, und Autorität nicht vermöchten, unter sich in Eintracht zu kommen, und sich in selber zu erhalten, so gilt dasselbe auch von ihrem Einverständniß: oder diese (soll heißen: dieses) wie jene, geht nur aus einer gemeinschaftlichen Subjection hervor. Das Erkennen, insofern es abwärts von einem Höhern gegen ein Niedrigeres geht, ist ein Ergründen und Begründen, und zugleich ein Be- und Umgreifen, d. i. ein Gestalten des Erkannten: aufwärts sohin ein Gestaltetwerden des Letztern. Findet sich Gott nicht mehr im Menschen, so findet auch er sich nicht mehr in der ihn umgebenden Natur zurecht; und es bleibt darum oberster Grundsatz der echten Naturkunde, daß nur der freie (jene Natur mit Herz und Kopf durchdringende) Sohn weiß, was der Vater thut im Hause.[2]

2. In einem zweiten Hefte der Vorlesungen sollte nun unverzüglich eine religiöse Naturphilosophie folgen, ein

---

[1] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 26.

[2] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 87, 93; Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 136 — 137, 142.

drittes über Philosophie des Geistes handeln.[1] Obgleich diese Fortsetzungen nicht erschienen sind, so müssen wir doch Baaders frühere Schriften in diese angedeutete Ordnung einpassen, die er übrigens von Hegel entnommen, dem er überhaupt Vieles entlehnte, wie scharf er auch allerwärts gegen ihn zu Felde zieht. Jene Naturphilosophie ist aber eigentlich nicht um ihrer selbst willen da, sondern nur um Symbole für die geistigen Zustände zu liefern; und so werden wir sie denn auch hin und wieder in das religiöse Gebiet hinüberstreifen sehen.

In ganz barbarischem Französisch (aber auch sein Deutsch ist nicht frei von Verstößen mannigfaltiger Art) spricht Baader zuerst über den Begriff der Zeit: Außer dem Gebiete des Zeitlichen, gibt es noch eins über, und eins unter der Zeit. Raum und Zeit erklären sich nur durch ein Herabfallen des höhern Wesens in eine niedrigere und beschränktere Sphäre. Für das Thier, welches sich in dieser niedern Region der Zeit befindet, ohne herabgefallen zu sein, ist darum deu- noch keine Zeit, weil es kein versetztes (transposé) Wesen ist; sie kann ihm also auch nicht lang werden. Nur für einen von der Einheit (dem absoluten Geist) sich ab oder gegen diese kehrenden Geist treten Zeit und Ewigkeit aus und von einander. Die Ewigkeit ist nicht unbeweglich, sondern begreift Vergangenheit und Zukunft in sich, um die vollendete Existenz, d. h. das ewige Leben, hervorzubringen. Die Unsterblichkeit der Seele liegt daher nicht in der Tantalischen Qual einer unendlichen Perfectibilität, sondern in der Entwickelung jenes ewigen Lebens. Der Vernunft ist Präexistenz, Zukunft und (esoterische) Gegenwart eins. Da die Gegenwart in der Zeit (dem Zeitstoff) selber nie und nirgend ist, sondern nur war und wird (eine scheinbare Gegenwart), da aber doch die Spontaneität an irgend einer Gegenwart (Einheit des Seins) ihr eigen Sein reagirend inne

---

[1] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. VIII.

werden oder wahrnehmen soll und muß: so erfaßt sie als Bildungskraft (Einbildungskraft des Gemüths) die beiden Extreme, und haftet sie auseinanderhaltend (dehnend) und so als Mittler vereinend an irgend eine — esoterische Gegenwart, die wahre Zeit. Der Glaube an diese esoterische Allgegenwart (auf welche sich zeitliche und räumliche als auf ihr gemeinschaftliches Centrum beziehen) ist ein Vernunftglaube, und beruht wie aller Sinnglaube auf eigenem Gefühl und kann nicht demonstrirt werden auf dem Wege müßiger Speculation. Mit dem Worte Gefühl wird das Höchste, wie das Unterste des menschlichen Gemüths angedeutet, je nachdem hiermit das Afficirtsein desselben von einer höhern oder niedrigeren Natur angezeigt wird. Bewunderung ist das Vermögen, ein Höheres wahrzunehmen und zu begehren. Jeder Geist lebt nur im und vom Bewundern. Diese Anerkenntniß eines Höhern ist nun Religion.[1]

Dem Begriff der scheinbaren Zeit schließt sich der der Schwere eng an. Schwer ist, was, innerlich von seinem zeugenden Princip verlassen und sich selbst überlassen, unvermögend ist, sich im Dasein zu erhalten, und einer äußern Hülfe bedarf, um mit jenem Princip in mittelbarer Beziehung zu bleiben. Die eigentlich zeitlichen Geschöpfe sind durch ihren Ursprung bestimmt, nur eine solche indirecte Gemeinschaft mit ihrem zeugenden Principe zu haben: sie sind daher schon in ihrem ursprünglichen Zustande schwer, und zum Fallen und Vergehen geneigt; denn sie finden sich ganz außer und unter ihrem Gesetze. Ein solches Wesen ist innerlich lebensleer; und das ist gerade der Charakter der Außenwelt, ihr fehlt eine innere Erfüllung und Hältniß. Der Mensch aber war ursprünglich zu einer directen und gänzlichen Gemeinschaft mit Gott bestimmt. Gott innerhalb

---

[1] Sur la notion du temps, p. v; p. 15—16, 7—9, 11; Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 71—72, 75—76 (Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 16), 107; Fermenta cognitionis, H. V., S. 72—73; H. I., S. 39; H. II., S. 19.

seiner Grenze findend, kennt er nicht das Bedürfniß, aus sich heraus zu gehen, um eine Stütze außerhalb zu suchen. Erst als mit dem Fall der göttliche Hauch begraben wurde, und der Mensch direct aus seinem Princip herausgetreten war, kann er nun durch Auferweckung dieses Hauches wieder in directes Verhältniß mit Gott treten. [1]

Statt wie bisher in der compressiven Grundkraft die Quelle der Schwere zu suchen, muß man in ihr das positive Princip der Kälte wieder anerkennen, und das Wesen der Wärme zugleich als die ihr entgegenwirkende expansive Kraft betrachten. Die Körper sind nur darum träg, widerstehen nur darum als Massen jedem sie Bewegenden, weil sie schwer sind. Wir müssen die Schwere als unmittelbare Aeußerung des allen einzelnen Körpern (oder für sich beweglichen) inwohnenden, sich in jedem derselben individualisirenden und sie alle ununterbrochen stellenden, tragenden und systematisch ordnenden Individuums betrachten, in dem sie alle gründen. Die Quelle der eigenen Bewegung der Materie ist weder in der compressiven Grundkraft derselben, noch in deren Vereinung mit der ihr entgegenwirkenden expansiven zu suchen, insofern man nämlich dieses Vereintsein beider Kräfte aus ihnen selber sich erklären würde, sondern in einem Dritten, welches eben die Ursache, das Vereinende jener Kräfte und der gemeinschaftliche Grund ihrer bestimmten und beharrlichen Gegenwart selber ist. Diese beiden Grundkräfte, deren nie beigelegter Zwist und Zweikampf das Leben der sichtlichen Natur selber macht, findet man bei ältern Schriftstellern mit dem Namen Feuer und Wasser bezeichnet. Aber sie gesellen ihnen ein drittes Princip, die Erde, bei. Dieser Trag- oder Haltpunkt tritt uns in jedem Punkte des mit Materie erfüllten Raums entgegen, und hält jene beiden Kräfte polarisirend aus einander, um sie zu einen, und so zu zwingen, die

[1] Sur la notion du temps, p. 23—24 (19), 34—39.

Erſcheinung der Materie hervorzubringen. Das Erde-Princip iſt, durch Binden der beiden ſich bekämpfenden Naturelemente, die Quelle aller Formen und Bildungen. Im Thiere iſt das Feuer-, in der Pflanze das Waſſer-, im Mineral das Erd-Princip das herrſchende oder charakteriſirende. Sich ſelber überlaſſen, würden dieſe drei Elemente doch in alle Ewigkeit nichts anfangen. Erſt mit dem Aushauch von Oben fährt Leben und Bewegung in ſie, und der Puls der Natur ſchlägt. Alles, was da iſt und wirkt, lebt alſo nur vom Einhauch (Einſprechen), vom Athmen dieſes allbelebenden Princips, — der Luft.[1] Dieſe vier Principien nennt Baader nun das pythagoreiſche Quadrat, oder die vier Weltgegenden: die Luft den Aufgang, die Erde den Niedergang, das Feuer den Mittag, das Waſſer die Mitternacht.[2]

Wie die Lebendigkeit auf Einheit des Stoffs und der Form beruht, ſo die Zerſtörbarkeit des Lebens auf ihrer Trennbarkeit. Im Starren, wie im Flüſſigen, inſofern ſie Beide blos ſolche ſind, iſt die Trennung des Stoffs und der Form gegeben, indem jenes die Form ohne den Stoff, dieſes den Stoff ohne die Form darſtellt. Wo das Leben aufging, da mußten Starrheit und Flüſſigkeit als ſolche beide untergegangen, eigentlich erhoben worden ſein in einem Dritten, dem eigentlich Realen, das, weder ſtarr noch flüſſig, Beiden allein Beſtand gibt. Starres und Flüſſiges (ſohin alles Handgreifliche) ſind nicht Educte der lebendigen Subſtanz, ſondern nur Producte ihres erloſchenen Lebens. Den Gegenſatz des Starren und Flüſſigen haben nun die Alten im Feuer und Waſſer nachgewieſen. Das Verſchwinden des Feuers und des Waſſers, gleichſam als Vereinung der geſpaltenen Halbkräfte, fällt mit dem Aufgang oder Wachsthum des lebendigen Weſens zuſammen. Der ſtets und ewig wiederkehrende

---

[1] Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. 81, 88, 90—92, 97—100, 102—103.

[2] Ebendaſelbſt, S. 103—104, 80—81.

Ansatz Beider ist der Stimulus und das Object, an dem das Leben selbst sich erhebt, spannt, oder anschwellend sich offenbart. Wie möchte sich auch die Einheit als einend äußern, wo nichts (kein widerstreitendes Viele) zu einen wäre. Wie könnte Gott ohne Noth offenbar werden? Kurz, wie gäbe es überhaupt Organism, der nicht aus, an, entgegen und über der verborgenen Wurzel eines Anorgisms hervorsproßte? Der Sinn und Zweck des Organismus ist eben kein anderer, als der Reflex, durch dessen Vollendung das Eine mit seiner realisirten Lebensfülle (Vielheit) ganz in allen einzelnen Gliedern und ganz in sich selber lebt. [1]

3. Die Philosophie des Geistes. Geht der Erkenntnißtrieb, der mit dem Gestaltungs- und lebendigen oder organischen Bildungstrieb zusammenfällt, überall auf etwas Anderes, als auf Zeugung, Gebärung, Aussprache und Darstellen eines Worts, Namens, Bildes? Und ist es nicht das Wesen des erkennenden Gemüths, daß es das in sich Gefundene (Empfundene) auch offenbare, ausspreche? Man unterscheidet ein nicht natürliches Erkennen vom natürlichen, das sogenannte magische Erkennen. Es gibt für ein und dieselbe Region oder Welt eine doppelte Gemeinschaft: eine leibliche nämlich, und eine außer dem Leibe oder die magische. Dieser magische Verkehr folgt ganz andern Gesetzen, als der körperlich sinnliche: und zwar verhält er sich zu diesem, wie eine organische Gemeinschaft zu einer nicht organischen. Alle blos äußerliche (räumlich-zeitliche) Gemeinschaft zwischen Personen ist als solche nur die eines Aggregats, wo nämlich nur das Einzelne wirklich, aber das Gemeinsame ausschließend, dieses Allgemeine hingegen nicht wirklich ist. Bei jeder lebendigern Verbindung der Menschen nehmen wir hingegen eine wahrhafte Erweckung, gleichsam ein Aufblitzen oder Aufflammen der allgemeinen Persönlichkeit, des homme général, wahr: und

---

[1] Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 143—149, 116.

nicht undeutlich bemerken wir, wie dieſe Perſonen, ihr einzelnes Leben gegen einander oder eigentlich in jenem dritten Höhern verlierend, ſofort in dieſem mit einer höhern Lebenspotenz gleichſam wieder auferſtehen. (Auf ähnliche Weiſe erwidert er in der Abhandlung „Ueber Divinations- und Glaubenskraft" Voltairen, der geradezu alle Divination läugnete, weil es kein Wiſſen von einem Dinge geben könne, das noch nicht ſei: es ſei eine falſche Vorausſetzung, daß das zeitlich Zukünftige abſolut nicht ſei; das Sehen deſſelben könne aber nicht unmittelbar Statt finden, ſondern nur durch ein Drittes oder erſtes Höheres vermittelt werden.[1]) Die Gemeinſchaft des Magnetiſeurs mit der magnetiſirten Perſon iſt wirklich von dieſer organiſchen Art. Wir haben hier einen Beweis mehr für jenen großen, im Geiſtigen ſeit Anbeginn des Menſchengeſchlechts fortwirkenden Organiſationstrieb, welcher die einzelnen Menſchen alle aus ihrer dermaligen Todes- oder bloßen Aggregatgemeinſchaft heraus oder herauf in eine wahrhaft organiſche Gemeinſchaft zu erheben, und dieſe durch eine hierzu ſich mitbildende erneuerte Natur zu ſubſtanziren oder zu fixiren ſtrebt; wodurch denn die allgemeine Perſönlichkeit wahrhaft erweckt, und bleibend, weil in der geſammten Natur wurzelnd und mit ihr verſöhnt, im Leben erhalten werden ſoll. Wie die National-Einheit noch in einer einzelnen Perſon, dem Regenten, auftreten muß, wie zu Chriſti Zeit der allgemeine Menſch in einer einzelnen Menſchenform neben allen andern einzelnen Menſchen erſcheinen mußte: ſo dauert dieſe Nothwendigkeit ſo lange noch fort, bis das allgemeine Eine ins Centrum aller einzelnen Formen eingedrungen, dieſe alle ſich ſubjicirt, und organiſch, d. h. von Innen heraus, ſich aſſimilirt haben wird.[2] Vortrefflich!

---

[1] Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 14—17.

[2] Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. 128; Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 67; Ueber die Extaſe, St. I., S. 7, 9—12; Fermenta cognitionis, H. II., S. 7—8.

Dieses Außer sich, d. h. Außer seiner leiblichen Erkenntnißweise Kommen des Menschen ist nun bei Baader, wie bei Schubert, theils Elevation, theils Depression der menschlichen Natur. Und da eben der Mensch, in dem die höhere oder niedere Region nur magisch vorhanden, nur vermittelst seiner niedrigern Extase zur höhern gelangen kann: so sieht Baader darin das Zweideutige und Gefährliche der magnetischen Extase, so wie die Nothwendigkeit ihrer Rectification. Aber auch der Zustand der guten Extasis kann wieder, nach Baader, auf zweierlei Weise Statt finden: nämlich entweder als ein vorübergehender, oder als eine theilweise fixirte Erleuchtung. Im Normalzustand (fährt er fort) decken sich beide obgenannte Gemeinschaftssphären als concentrische Kreise, sind jedoch leicht zersetzbar. Das fixirte Nebeneinanderbestehen oder Außereinandergehaltenbleiben beider dieser Sphären führt nothwendig zur Verrücktheit. Die Schranke, die im Normalzustande zwischen diesen beiden Bewußtseinssphären besteht, ist nicht absolut undurchdringbar. Und am Ende bietet sich die natürliche Frage dar, ob in der mit Beschleunigung vor sich gehenden Entwickelung jenes Organisationsprocesses nicht Epochen eintreten müssen, in welchen das Durchschauen und Durchbrechen jener Schranke unvermeidlich ist. Vielleicht befinden wir uns dermalen einer solchen Epoche nah, oder bereits in sie eingerückt.[1]

In der Rede „Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik" sagt er: Die Creatur beginnt mit einem innern Zwist oder Widerspruch, einer innern Bestandlosigkeit. Was uns in der äußern Natur als Attraction, das begegnet uns in der Physik des innern Sinns, in der Psychologie, als Begierde wieder, in welcher, als gleichfalls einer ersten Hemmung, alle innere Productivität beginnt. Dieser wahre Anfang der Natur, als solcher und sich selber überlassen, bringt schlechterdings noch nichts

[1] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 68—69; Ueber die Extase, St. I., S. 14—15, 17—19, 21.

hervor: und obschon die Fülle alles Productionsvermögens mit den Angstschmerzen zur Geburt in sich tragend, so gibt er sich doch, — sofern er erregt, und seiner Bestimmung, immanent oder latent zu bleiben, entgegen, geöffnet, erhoben oder entzündet wird, — auch dann nur als negativ, als saugend, nehmend oder verzehrend kund, als Mangel und Bedürfniß oder als Hunger.[1] Dies Fürsichsein der Creatur nennt Baader das Naturcentrum, und spricht, wie Jacob Böhm (dem auch Schelling hierin gefolgt ist), fortwährend von einem doppelten Centrum: Jedes Partial-Leben ist zwar auch als in seinem Partial-Centrum involvirt zu betrachten; dieses einzelne Leben vermag aber nicht, sich von und für sich selbst zu evolviren. Vielmehr ist hierzu die Hülfe eines großen bereits evolvirten Lebens unumgänglich nöthig, eine bereits aufgeschlossene Sonne, welche, jener partiellen, gleichsam noch vergrabenen Sonne sich mittheilend, ihr das Complement zur reellen Existenz gibt. Gibt sich nun die Creatur dieser Universal-Sonne nicht ein, und verschließt sich gegen sie in Selbheit, so mag eine solche Creatur freilich so lange nicht zum freien Leben kommen. Der partielle Lebensproceß der Lebensgeburt dieser Creatur stimmt sodann mit jenem universalen Lebensproceß, mit der Central-Einheit, nicht ein. Der Zusammenhang des äußern Sonnenprocesses mit einem innern höhern ist bekannt; und die dunkele oder deutliche Erkenntniß dieses Zusammenhangs läßt sich in allen Religionen nachweisen.[2]

Wir nähern uns hier dem Hauptgedanken und Schlüssel der ganzen Denkweise Baaders, dem Principe seiner Religion, auf welches er Alles zurückführt, und das wir so eben im Allgemeinen angegeben haben. Das Ausführlichere hierüber ist in seiner Schrift: „Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens“ enthalten, die auch, nach der Vorrede,

---

[1] Ueber die Begründnng der Ethik durch die Physik, S. 15—17.

[2] Beiträge zur dynamischen Philosophie, S. 114—115, 117; Allgem. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 3, S. 309—310.

einen bedeutenden Theil eines umfassenden Werks über Religion ausmachen sollte.[1] Diese Sätze haben wir daher noch zum Schlusse auszüglich mitzutheilen, und von andern Schriften einzustreuen, was sich etwa auf ungezwungene Weise ihnen anreihen möchte.

Das Leben hat überall in und an sich schon einen hyperphysischen Charakter; die bisher als unausfüllbar gehaltene Spalte zwischen Natur und Gnade sieht der Theologe so sich füllen und schließen. Die Menschen wähnen wirklich allein, wie in, so auch von und für sich selber leben zu können, vergessend oder nicht eingedenk, daß doch auch dieses ihr inneres Leben nicht minder jeden Augenblick das Geschöpf von gewissen Elementar-Actionen höherer Ordnung ist. Eine Creatur, in welcher (wie immer) jenes Ixionsrad (die Begierde) einmal entzündet, jener finstere Wurm des Lebens einmal zu Willen gekommen ist, kann, ohne der (und so öfter) Beihülfe eines sie nicht nur berührenden, sondern in dieses Geburtsrad sich selber von Innen uns eingebenden Gottes, nicht wieder zur Vollendung ihres Lebensgeburtsprocesses kommen. Folglich ist überall nur das zweit- oder wiedergeborene Leben wahrhaftes, vollkommenes, und darum bestehendes, ewiges Leben. Diese Ueberwindung oder Erschöpfung des Gegensatzes (sofern die Lebens- und Lichtgeburt gelingt) bezeugt sich sofort als dessen Umwandlung, wechselseitige Aneignung, oder was die Physiologen Assimilation nennen. Jeder Creatur Zeitleben hat keinen andern Zweck und Sinn, als jenes der bildenden, bauenden göttlichen Licht- und Liebe-Region zu werden.[2]

Dieser Begründungstrieb des Lebens kann auch als dessen Suchen (Sucht) nach Ruhe gedeutet werden. Aber suchend nach Ruhe findet das Leben vorerst die Unruhe, und als Streben sich zu begründen (Grund zu fassen) stört es sofort sich seinen

---

[1] Sätze aus der Bildungs- oder Begründungslehre des Lebens, S. v.

[2] Ebendaselbst, S. vi; S. 32, 36, 39, 41, 43—44.

Ur- und Abgrund auf (— wie in Schellings Abhandlung über die Freiheit, auf die Baader sich auch anderwärts[1] beruft). Der Dienst, den die Natur dem ethischen Leben in uns leistet, ist ein Tragen oder selbst Emporrichten derselben, als nämlich das Sich-Kundgeben, Sich-Aussprechen des Geistes begründend. Der Begründungsakt jedes Werens beruht auf zwei Thätigkeiten, dem Determinations-Akt und dem Erhebungs-Akt. In dieser Hinsicht kann man allerdings das Bestehen des Lebendigen als Folge eines aufgehobenen Vergehens desselben betrachten, oder jede Bejahung (Aufgehen oder sich Erheben) des Lebens als aus einer negativen Verneinung hervorgehend, d. h. aus einem Verneinen — wie Hegel sagt, Aufheben — des Verneinenden. Jedes endliche Wesen kann als eine Abbeschränkung (abscissio) des unendlichen Raums betrachtet werden. Durch Selbstnegation des unendlichen Wesens eigentlich stellt dieses als das beschränkte Wesen. Diese Unterbrechung (suspensio) des unendlichen Wesens, als gewisse Linie, entsteht von Seiten des Geschöpfs als Begrenzte (retour d'amour) eine Selbstgesetzung, und damit eine Bestätigung (confirmation) des gesetzten Seins. (Hier steht die absolute Negativität der Hegel'schen Dialektik herein.) Die wahrhafte Erfüllung einer Creatur, ihre Seligkeit (beatitude), kann also, wie auch Fénelon öfters ausdrückt u. Recht sagt, nur durch ein gegensätzliches und wechselseitiges Ineinander göttlichen Gebens und Empfangens als konstituirt sein.[2]

Der Grund der bei relativer Gegensätzlichkeit in sich einheitlichen und einzelnen realen Existenz und ihrer gute[illegible] die Relation. Der Umfang, d. h. eben die Bestimmung jenes Ab- und Umgrundes alles Seins. Man mag nämlich bei Schelling Ursprung von Tiefen als Ferne, oder von Innen als Begründe

---

[1] Ueber das Wesen der Freiheit. S. 4.

[2] Siehe auf der Bildungs- und Begründungslehre des Schemel, S. 1—2 (Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik, S. 10—11; Sur la nature du temps, p. 41, 35—36; Ueber die Ehre, Bd. II., S. 6).

betrachten: so ist es dort, wie hier, ein Widerspruch (Widerstreit), in welchem dieser Ausgang wurzelt, und aus welchem das Leben, als gleichsam ihm zu entfliehen strebend, emporsteigt. Dieses Centrum naturae in seiner Aufstörung ist eben jenes chaotische Nichts, jene Untiefe, aus welcher, als dem Bestandlosen und Unsichtigen, das Bestehende und Sichtige geschaffen worden und wird. Jenes Nichts ist der nichtseiende Grund (Wurzel) alles Esoterischen und Creaturseins, welcher Grund kein anderer, als die ewige Natur als ein Vermögen Gottes ist, dessen Uebergang ad actum mit einer Erregung zusammenfällt, wodurch dasselbe gleichsam selbstisch, und sich als solches unterscheidend, hervor- oder emportritt. Diese Aufstörbarkeit des Lebensabgrundes macht die sogenannte labilitas jeder ins ewige (d. i. vollendete) Leben geschaffenen Creatur in ihrem ersten oder sogenannten Unschuldsstande aus: und sie ist untrennbar von dem Orgasm der Schöpfung selbst. Begreiflich wird auch hieraus, warum alles Leben, um sich bewähren, d. h. constituiren oder substanziren, zu können, die Feuertaufe der Versuchung durchgehen muß. Wäre der Mensch in dieser Versuchung bestanden (es waren ihm, wie bei Schlegel, zwei Möglichkeiten offen), so hätte er, auf der Erde bleibend, seinen paradiesischen Zustand nicht nur in sich fixirt, sondern diesen auch außer sich in der Natur verbreitet. Die wirkliche Aufstörung tritt aber nur dann ein, wenn durch die Schuld der Creatur selbst jene differentiellen Momente sich bis zu einem negativen Integral zu potenziren vermögen. Da tritt jenes Nichts als vernichtend, jener aufgestörte Tod als tödtend in der Creatur empor. [1]

Man fängt an, sich darüber zu verständigen, daß jede Begründung oder Gestaltung dreigliederig ist; und man unterscheidet mit Recht an jedem seienden Gebilde das selbes Enthaltende,

---

[1] Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 2—5 (Ueber die Vierzahl des Lebens, S. 4; Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 55).

das es Erfüllende, und endlich ein diese Beiden sich bekämpfenden Elemente oder Energien vereinendes Drittes. Das Leben kann nicht ohne Finsterniß und Licht begriffen werden. Finster, Feuer, Licht ist der Ternar, der sich hier zeigt. Angst und Freude sind die zwei Seinsweisen der matrix in jeder Geburt. Denn unmittelbar zeigt sich die Wölle der Schwängerung im ersten Momente als jene Enge der peinlichen Verwickelung, der Finsterniß, Schwere, u. s. f.: wogegen im zweiten Moment, welcher jenen ersten in sich aufgehoben hielt, die Fülle der Entwickelung und mit ihr die expansive beseligende Freude, Licht und Leichte eintritt; und nichts kommt zur Geburt, was nicht erst seine erste Mutter bricht, d. h. jene erste unmittelbare Wesenheit aufhebt in einer zweiten. So wie das Princip der Negativität gegen Anderes oder der zehrenden Macht auf die Spitze getrieben sich befindet, schlägt es in das entgegengesetzte der sich gebenden und nährenden Liebe um. Wie das Fallende in sich zerfällt, so eint dagegen und hält zusammen das Tragende. Das wahrhafte centrum gravitatis ist eben nur das Licht-Centrum, und nach ihm tendirt jener Bildungstrieb und gründet nur in ihm. Nur das schaffende Princip kann das beleuchtende oder Erkenntniß-Princip sein. Das wahre eigene Sehen der Creatur wird nur durch ein Eingerücktsein in das Ursehen, welches zugleich auch das Urthun oder Schaffen ist, begriffen. Auch Gott erkennt sich ja blos, indem er sich hervorbringt (also in der Menschwerdung). Ist nun aber das Leben in seiner ganzen Offenbarungsscale überall was Anderes, als der Effect eines solchen Rapports einer niedrigern Natur mit einer höhern, welche letzte eben nur hierdurch belebend, so wie jene belebt sich offenbart? Nicht erhoben werden ist Sinken; und eben in diesem besonnenen Selbstmorde des edlern Lebens, und dem eigenmächtigen Erhebenwollen der schlechten Selbstheit an seine Stelle und Stätte, besteht die Sünde. Das ethisch Böse ist ewig unvermögend, den untrennbaren Zusammenhang des Geistes (Gottes) mit der Natur durch wahrhafte Begründung des eignen

Selbſts (Ichs oder der eignen Lüge) in und durch die Natur aufzuheben. Die Geburt der freien allgemeinſamen und allgenügenden Liebe aus und über der peinlichen allbedürfenden Noth und Armuth der die Bruſt beengenden Begierde iſt die Geburt der Tugend aus der Sünde. Da die Creatur, als das Einzelne im Weltorganismus, unter keiner andern Bedingung in dieſem ihre eigene Cauſalität geltend machen darf können, als unter der, daß ihr eigner Grund und Lebensbaſis dem allgemeinen Grunde oder der gemeinſamen Natur einverleibt — der Schwerpunkt des Syſtems unverrückt — bleibt: ſo begreift man, wie das Nichtzuſammenfallen des partiellen Schwerpunkts mit dem gemeinſamen die eigene Cauſalität dieſer Creatur unfruchtbar machen muß. Nur durch Theilhaftigwerden der göttlichen Natur kann der Menſch gut ſein (denn Niemand iſt gut, als der einige Gott); er braucht aber hierzu nicht etwa ſeine Individualität, Exiſtenz und Perſönlichkeit aufzugeben, als ob dieſe (d. h. ſein Gewordenſein zur Creatur) die Sünde wäre (was Schelling anfänglich behauptet hatte), ſondern nur die ihn doch ſelbſt ſtets nur peinigende Entzündung ſeiner Ichheit, ſeine Selbſtſucht, ſeine eigene Lüge zu opfern.[1]

Das Höchſte, deſſen die menſchliche Natur fähig iſt, iſt: daß jede gelungene Erhebung des Menſchen in die ihm höhere (d. i. göttliche) Region oder Natur ſich fixirt, d. h. daß ſelbe eine wahrhafte organiſche Einerzeugung (Ein- oder In-Eins-Bildung, Einverleibung) in dieſe höhere Region (wenigſt ein einzelner Moment derſelben) iſt, welche letztere fohin in demſelben Verhältniſſe belebend in der Geiſtesnatur als ihrem Leib (Organ) aufgeht, als dieſe durch ſie und in ihr belebt, jene begründend, dieſe begründet. Wich der Gott vernehmende Geiſt aus ſeinem

---

[1] Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 7—8, 37, 39 (Vorleſungen über religiöſe Philoſophie, S. 84—85), 9—11, 14 (Beiträge zur dynamiſchen Philoſophie, S. 106, 124, 158; Ueber die Begründung der Ethik durch die Phyſik, S. 24, 22, 26, 32).

Normal-Verhalten zur göttlichen Natur über ihm, so mußte auch sein Verhalten zur nicht-intelligenten Natur unter ihm sich abändern: so wie umgekehrt jeder Schritt zur Restitution in jenes Normal-Verhalten sofort in einem entsprechenden andern Verhalten der nicht-intelligenten Natur zum gottvernehmenden Geist oder Vernunftwesen sich bewähren muß. Die Finsterniß, der Erd- oder Weltschatten, über den der Mensch in der ihn umgebenden Natur dermalen klagt, ist eigentlich nur sein eigen Werk, weil nämlich diese Natur nur darum finster ist, weil sie in dem Menschen-Schatten steht. Die Urbestimmung des Menschen war, das Paradies zu bauen, und selbes erst über die Erde, sodann übers ganze Universum zu verbreiten. Aber sich selbst aus dem Ewigen, dem wahren Licht oder Wissen, wendend in diese Zeit, wollte er nicht mehr in Gott offenbar sein, sondern nur in den Creaturen, anstatt sie durch sich in Gott wieder zu offenbaren. Und so ging er denn in diesen Creaturen unter, wie sie selbst in ihm untergingen, den Fluch Gottes (dessen Flucht) nicht nur in sich erweckend, sondern selben auch in diese an ihn angewiesenen Creaturen bringend. Nicht nur der Mensch ist schon in seinem Erdenleben des theilweisen Erhobenwerdens in die göttliche Natur fähig, sondern selbst die Naturen unter ihm sind einer ähnlichen ihrer Urnatur entsprechenden Verklärung durch ihn fähig. Der irdische Wiederbringungsproceß durchläuft mit jenem im Menschen völlig gleiche Momente; und beide Processe spiegeln sich in einander. Der Fall des Menschen in die Natur (seine Materialisirung) tritt daher mit der Verderbniß dieser Natur zugleich ein. Das gute Princip nimmt zuerst vom Menschen in seiner Region der Principien Besitz, sodann in seiner geistigen Region (als jener der Organe), und dringt zuletzt erst bis in die Region der Werkzeuge (oder die seines Leibes) ein und vor. [1]

---

[1] Sätze aus der Bildungs- und Begründungslehre des Lebens, S. 17, 22–24, 26–27 (Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 54–55, 61).

In der ſcheinbaren Zeit, und ſo lange der Menſch ſich darin hält, findet er nicht die totale Thätigkeit des Centrum, den totalen Gott. Alles, was ſich in Raum und Zeit ihm darbietet, ladet ihn (ſanft oder unſanft) ein, aus denſelben herauszutreten. Wie jeder Bruch der Einheit an Werth verliert, in je höhere Potenzen er erhoben wird, und durch dieſe Progreſſion dem Nichts zuwächſt: ſo kann jedes zeitliche Weſen, als gleichfalls ein Bruch der Einheit und kein Ganzes, ſich durch ſeine Erhebung zu ſeinen Potenzen nur immer mehr von der centralen Einheit entfernen, und im Wachſen ſich immer mehr erſchöpfen. So ergibt der Begriff der Zeit die Idee eines Erlöſers und Mittlers als nothwendig. Nachdem die centrale Offenbarung Gottes in der Creatur einmal in die Latenz getreten, ſehen wir eine peripheriſche an ihrer Stelle aufgehen. Sohn und Sonne ſcheinen durch den Mittelbegriff Söhnen, Verſöhnen, dieſelbe Bedeutung zu erhalten. In der That deutete die äußere Sonne ſymboliſch und gleichſam prophetiſch von jeher auf eine innere pſychiſche, als Heiland und Friedefürſt, in welchem, als dem Menſchenſohne, das imperium in naturam völlig wieder hergeſtellt iſt. Indem das gefallene Weſen nicht mehr in unmittelbarer und directer Verbindung mit dem Centrum ſteht, ſo muß dieſes Centrum ſelbſt ſich durch ſeine herablaſſende Liebe in einer Art von deprimirtem Zuſtande befinden. Aber ſehet hier den Kunſtgriff dieſer Liebe! Indem das zeugende Centrum dadurch, daß es wiedererzeugend wird, tiefer in ſich ſelbſt herabſteigen muß, um daraus die wiedergebährende Emanation zu ſchöpfen: ſo findet es auch das Mittel, tiefer in die wiederzugebährenden Weſen einzudringen; ſo daß ſie nach der Wiedergeburt und Wiederherſtellung inniger mit dem zeugenden Centrum vereint ſein werden, als vor ihrem Falle. Die urſprüngliche Aufgabe des Menſchen in der Zeit war geweſen, alle Strahlen der centralen Thätigkeit des Worts in ſeinem Weſen nach und nach zu vereinigen, und das Wort auf dieſe Weiſe Menſch werden

zu lassen. Wie man weiß, übernahm aber Gott selbst diese Menschwerdung, nachdem der Mensch seine Pflicht nicht erfüllte.[1] Der Mensch hätte also, nach Baader, wenn er nur gewollt hätte, von sich selbst Gott sein können, wie denn schon oben die Zufälligkeit des Sündenfalls ausgesprochen wurde. Ist eine solche Behauptung nicht aber gerade der Hochmuthsteufel, den er der Kantischen Moral, und aller modernen Philosophie, selbst vorwirft?[2] Und dann, wie verträgt sich dies mit der so eben ausgesprochenen Ansicht, daß der Mensch erst, nachdem er durch den Fall (den Baader daher auch eine felix culpa nennt[3]) hindurchgegangen, zur vollendeten Einheit mit Gott gekommen sei?

Gott ist nicht eine formlose, unmittelbare, ruhende Einheit, keine abstracte Einfachheit: sondern eine geformte, sich formirende, durch ihre innere Unterscheidung sich durchführende und hiermit in sich selber immer wiederkehrende, actuose und pulsirende Einheit. Gott, als ewiges Leben, ist ein ewiges Sein und ein ewiges Werden zugleich; als Letzteres ist aber Gott gleichsam ein ewig fortgehender Proceß (die vollendete Bewegung des Lebens), dessen drei Momente Ursprung oder Abfall, Dauer oder Erhaltung, Rückkehr oder Wiederherstellung sind. Ein Wesen vollendet sich nur damit in sich selbst, daß es sich in sich selber ergründet, erfaßt oder offenbar ist; was aber nur durch ein eigenes inneres sich gleichsam Verdoppeln oder sich als Faßliches und Ergründbares in sich Hervorbringen geschieht. Da nun aber diese verdoppelnde Hervorbringung nicht selbst schon die Vollendung ist, sondern da diese nur durch einen dritten Moment bewirkt wird, nämlich durch Reunion jenes Verdoppelten (des genitor und genitus), so ist die Lehre vom absoluten Gott zugleich

---

[1] Sur la notion du temps, p. 17—22 (Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 4, S. 466; H. 3, S. 309—310; Ueber die Extase, St. II., S. 10), 35.

[2] Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 54 Anm.

[3] Fermenta cognitionis, H. V., S. 58—59.

jene vom Dreifaltigen. Nur auf solche Weise wird die Vollendung des Kreislaufs des Lebens im Ternar begreiflich, indem der Vater, sich gleichsam verzehrend in der Zeugung des Sohns, als Geist von dem Gezeugten wieder in sich zurückkehrt, im Sohne mit Wohlgefallen ruhend, und doch wirksam schaffend von ihm ausgehend. Das Eine, das Alles ist, hebt sich hier in die Zwei (die Durchgangszahl alles Reducirens und Destruirens) auf, um durch die Creatur sich wieder zu restituiren. Diese Reduction ist kein einfaches Wiederbringen, sondern eine Potenzirung oder Verherrlichung. Das Sein Gottes in der Creatur ist der Geist. Der untrennbare Zusammenhang des Lebens, als Geistes, Blüthe und Krone der Natur, mit ihr, bürgt für die ewige Fortdauer des Lebens selbst. Könnte man dieses ewige Band trennen, könnte man Gott naturlos, die Natur gottlos machen: so verschwänden Beide, und, anstatt des sich offenbarenden Gottes, bliebe nur ein Gott in potentia übrig.[1] So lassen bei diesen, wie bei andern Abtrünnigen, die Nackenschläge der Naturphilosophie noch sattsam deutliche Spuren einer verhallenden Speculation zurück.

C. Steffens.

Henrich Steffens wurde am 2. Mai 1773 zu Stawanger in Norwegen geboren. Er gehörte zu den frühreifen Knaben. In seinem zwölften Jahre zog er von Helsingör nach Roeskilde, wohin sein Vater als Regimentsarzt versetzt wurde: zwei Jahre später nach Kopenhagen. Jedes religiöse Gefühl verdankte er seiner Mutter. Schon in seiner Kindheit fühlte er sich mit Andacht zur Natur hingezogen, die ihm die ungetrübtesten Genüsse

---

[1] Vorlesungen über religiöse Philosophie, S. 21 (Allgem. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 4, S. 462; Sur la notion du temps, p. 7), 34—35; Ueber die Vierzahl des Lebens, S. 6; Fermenta cognitionis, H. III., S. 30; Ueber Divinations- und Glaubenskraft, S. 36; Allgem. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., H. 3, S. 312.

gewährte und mit Seligkeit durchdrang. Aus diesem innigen, freudigen, einsamen Naturleben entsprang seine Liebe für die Naturforschung. Ursprünglich hatte er sich zum Geistlichen bestimmt.[1] Seit 1796 docirte er zuerst an der Universität Kiel. Dann ging er auf Reisen, und wählte Deutschland zu seinem Aufenthalte. Er wurde mit Schelling genau bekannt, als dieser gerade auf dem höchsten Gipfel seines Ruhmes stand, und griff in die Entwickelungsgeschichte der deutschen Philosophie thätig ein. Unter Anderem lieferte er Beiträge zu Schellings Zeitschrift für speculative Physik (auch 1808 noch in die Jahrbücher der Medicin), in welcher dieser die größte Eigenthümlichkeit seines Standpunkts niedergelegt hat: und erinnerte sich später nicht ohne Rührung an jene lebendige Zeit, deren bedeutungsvolles Streben zu theilen ihm vergönnt gewesen sei.[2] Auch 1805 rückte Steffens in die Jenaische Literatur-Zeitung einen noch ganz im Sinne des Identitätssystems verfaßten Aufsatz, „Schelling'sche Naturphilosophie" betitelt, ein, worin es unter Anderem heißt: „Die unwandelbare Gesinnung ist eins mit der Urmaterie der Welt."[3] Dieses Ergriffensein von dem mächtigen deutschen Geiste[4] verschaffte ihm 1804 einen Ruf als Professor in Halle, nachdem er auf einige Zeit in sein Vaterland zurückgekehrt war, und von 1802 — 1804 auf der Kopenhagener Universität gelehrt hatte. Seit 1811 bekleidete er die Professur der Physik in Breslau. Im Jahre 1813 wohnte er dem Feldzuge gegen Napoleon bei. Im Jahre 1825 besuchte er die entfernten Freunde in seinem Vaterlande; und da der Ruf, „als Neophyt des Glaubens ist er ein Apostat des Wissens geworden," auch zu ihnen gedrungen: so „wunderten sie sich nicht wenig, als sie denselben heitern, an

---

[1] Steffens: Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 25—26, 56, 58, 32—34, 60.

[2] Steffens: Alt und Neu (1821), Bd. I., S. 67 (75).

[3] Ebendaselbst, S. 85—114 (112).

[4] Steffens: Caricaturen des Heiligsten, Th. II., Vorrede, S. VII.

Allem lebendig theilnehmenden unbefangenen Mann noch immer vor sich sahen." [1] Doch scheinen seine deutschen Freunde ein anderes Verfahren beobachtet zu haben. Sie tadelten ihn, daß er in Breslau Conventikeln beiwohnte; und viele haben sich von ihm abgewandt. [2] Seit 1832 ist er Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin, nachdem er schon früher diese Stadt öfter besucht und auch einmal während eines Semesters hier mit vielem Beifall Vorlesungen gehalten. Bald nachdem er Berlin zu seinem bleibenden Wohnsitz gemacht, wurde er als Mitglied in die Akademie aufgenommen, welche damit ihre feindselige Stellung gegen die neuere Philosophie aufzugeben gesonnen scheint. Steffens repräsentirt die Totalität in der Schelling'schen Schule, indem er ihre Principien allgemeiner anzuwenden, und die Beziehung von Natur und Geist am durchgreifendsten und systematischsten nachzuweisen unternahm. Daher gelang es ihm auch, Berlin zum Wirkungskreise seines Alters zu machen. Hierher sind nämlich immer die reifsten Vertreter jeder großen Richtung der neuesten Philosophie hingezogen worden: Fichte und Schleiermacher als die Vollender des subjectiven Idealismus, Steffens und Solger als die höchsten Spitzen des objectiven Idealismus, endlich Hegel, der Gipfel des ganzen Gebäudes.

Diese Totalität der Schelling'schen Schule liegt in Steffens' Schriften klar zu Tage: 1) In den „Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft," 1806, nähert er sich Oken und dem Formalismus der Naturphilosophie. 2) Die geistige Seite des Wissens stellt er dar in den „Caricaturen des Heiligsten," 2 Theile, 1819—1821; denen sich eine Flugschrift „Die gute Sache," 1819, anschließt. 3) In einer dritten Reihe von Schriften wird nun die von Anfang an zu Grunde gelegte Einheit von Natur und Geist von verschiedenen Richtungen her erörtert. a) Erstens wird

---

[1] Steffens: Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 16.

[2] Ebendaselbst, S. 142—143.

die „ewige“ Natur als ein Geschichtliches, in zeitlicher Entwikkelung Begriffenes, und somit Geistiges betrachtet, was Herder schon angedeutet habe und Steffens selbst als das Hauptthema seines Lebens und das höchste Ziel aller seiner Untersuchungen ansieht.[1] Hierher rechne ich die „Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde“ (erster Theil, 1801); und die „Polemischen Blätter zur Beförderung der speculativen Physik,“ zwei Hefte, 1834—1835, in welchen er gegen die Abstractionen und Hypothesen der empirischen Physik sehr gut den speculativen Gedanken der Naturphilosophie aufrecht zu erhalten weiß. Im ersten Hefte, „Zur Geschichte der heutigen Physik,“ zeigt er, wie die ursprüngliche Vereinigung des Geistes mit der Natur auch schon eine ältere Ansicht, z. B. Roger Baco's, gewesen, die mechanische (quantitative) Physik im siebzehnten Jahrhundert vollendet worden sei, und man erst im achtzehnten Jahrhundert von den blos quantitativen Verhältnissen zu den qualitativen Gegensätzen des Magnetismus, der Elektricität und Chemie, d. h. zu einer qualitativen (dynamischen) Physik, sich erhoben habe, bis in unserm Jahrhundert eine bedeutungsvolle Vereinigung aller Haupterscheinungen der Natur zu Einem Geiste, die Morgenröthe der Naturwissenschaften, eingetreten sei.[2] Das zweite Heft, „Zur Geologie,“ das sich den Beiträgen zur innern Naturgeschichte der Erde anschließt, soll eine strenge Prüfung seiner eignen Unter-

---

[1] Polemische Blätter, H. I., Vorrede, S. VI; Alt und Neu, Bd. I., Vorwort, S. III—IV, VI; Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 97 (254). — Schelling, den er in der letzten Stelle als Gewährsmann anführt, will aber durchaus nicht eine solche „Geschichte der Natur-Objecte, sondern nur der hervorbringenden Natur selbst“ statuiren: so daß also nicht in der Zeit die Gegenstände der Natur allmälig aus einander hervorgegangen wären, sondern nur dem Begriffe nach, und man sich die Natur blos „vorstellen“ könnte, „als wenn sie die Mannigfaltigkeit ihrer Productionen durch stetige Abweichungen von einem ursprünglichen Original allmälig hervorgebracht hätte.“

[2] Polemische Blätter, H. I., S. 21, 74, 89—91, 96, 105—117.

nehmung liefern, und sie damit zugleich bestätigen.[1] b) Zweitens wird umgekehrt der Geist als ein auf der Natur Beruhendes und in inniger Einheit mit ihr Bleibendes in der „Anthropologie" (2 Bände, 1822), ungefähr im Schubert'schen Sinne, aufgefaßt. c) Endlich wendet Steffens sich, besonders durch Scheibels Kanzelvorträge angeregt, ganz der mystisch-religiösen Seite, wie Franz v. Baader zu, und wirft sich „die Frechheit seines frühern Wissens" selber vor.[2] Hierher gehören die Schriften: „Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben. Eine Stimme aus der Gemeinde," 1824 (2. Auflage 1831); und „Wie ich wieder Lutheraner wurde, und was mir das Lutherthum ist," 1831. Auch im Politischen schließt er sich vielleicht mit zu viel ausgesprochener Absichtlichkeit, am meisten in seinem neuesten Romane, den Ansichten Baaders an. Seine frühern Dichtungen aber verdanken zum Theil den großen poetischen Reiz, den sie haben, schon dem Umstande, daß das speculative Bewußtsein der Naturphilosophie ihren fernen Hintergrund ausmacht.

1. Die Naturwissenschaft. Die Natur, nicht nur im Ganzen, sondern auch im Einzelnen, kann aus sich selbst begriffen werden, ohne äußere Hülfe von Hypothesen und Principien, die, wenn sie als das äußerlich Bestimmende und Regierende hervortreten, gleich schlecht und verwerflich sind. Einigen, die sich haben sagen lassen, wie Alles in der Totalität sei, erscheint Alles als ein Unbestimmtes, als Andacht, Ahnung, Anbetung, was sich nicht mit der klaren Vernunft fassen läßt, weil diese Alles auf die bestimmteste Weise anschauet; sie fassen daher dieses Unbestimmte mit dem heiligen Willen, mit Frömmigkeit. Aber in der Wissenschaft gilt nicht die Gesinnung allein. Wissenschaft ist Vernichtung eines Gegensatzes. Was nicht ursprünglich vereinigt und eins war mit dem Geiste, ist nicht für das Wissen;

---

[1] Polemische Blätter, H. I., Vorrede, S. VI; H. II., S. 5—6.

[2] Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben (1831), Vorbericht, S. IV—VIII (S. 184).

denn das Wissen besitzt keine schöpferische Kraft. Die jugendliche Geschichte der Menschen stellt glückliche Geschlechter dar, die mit der Natur innig verbündet waren. Die Trennung von der Natur, die das Wissen schafft, wird durch Philosophie glücklich gehoben. Das Wesen im Wissen ist nichts Einzelnes, sondern das Sichtbarwerden des Unendlichen selbst, die unmittelbare Offenbarung der mit sich selbst einigen geistigen Natur. Das wahre Erkennen wird nur da sein, wo Denken und Sein identisch werden.[1] Später fällt Steffens freilich in eine Gefühls- und Erfahrungsphilosophie,[2] und die Akatalepsie der Glaubensphilosophie, nicht ohne Parodie der Speculation, zurück: Wir wollen nichts erklären, nichts ableiten aus Gott, als wäre er etwa ein Grundbegriff des menschlichen Denkens. Wir wagen sein *unerforschliches* (!) Sein und Wesen nur so speculativ (in speculo) zu betrachten, wie es sich uns hat offenbaren *wollen* durch die zwiefache Offenbarung, nicht von Angesicht zu Angesicht: durch die heilige Schrift und durch die Natur.[3] Und diese doppelte Offenbarung soll Gott so wenig geholfen haben, daß er sich doch noch den Unbekannten nennen lassen muß? In gegen-

---

[1] Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. IV, VI, IX—X, XII; S. 2.

[2] Anthropologie, Bd. I., S. 59, 383; Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 103—104. — Schon Schelling (Siehe Oben, S. 225) hätte ihn lehren sollen, daß Erfahrung und aprioristische „Entwickelung der Begriffe" gar nicht, wie er hier in der zuletzt angeführten Stelle behauptet, sich widersprechen, noch das Resultat solcher Entwickelung ein „früher schon" von Außen „Gegebenes" zu sein brauche. Auch spricht er sich ein ander Mal (Polemische Blätter, Heft I., S. 62) über das Verhältniß der Philosophie zur Erfahrung, das die spätere Naturphilosophie immer weniger abweisen konnte, sehr schön und ganz genügend aus: „Die *Vernunft* ist nie zu retten, wenn ihre *geschichtliche* Entwickelung nicht als ihre *höchste*, wesentlichste Form erscheint; und in diesem Sinne ist alle Philosophie Erfahrung," — nicht aber der sinnlichen, sondern der intelligiblen Welt selber.

[3] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 127—128, 171—172; Anthropologie, Bd. I., S. 204 (390, 283), 363 (Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 506, 724—725; Alt und Neu, Bd. I., S. 127—130).

wärtiger Schrift aber läßt Steffens noch Sätze über die Absolutheit der Vernunft u. s. w. folgen, die sich besonders dem zweiten Hefte des zweiten Bandes der Schelling'schen Zeitschrift für speculative Physik genau anschließen. Sonst lehnen sich die hier aufgestellten Gedanken nicht nur der construirenden Naturphilosophie Schellings, wie sie in der Neuen Zeitschrift, dem Bruno und der Methodenlehre sich findet, sondern sogar dem Ersten Entwurfe, selbst auch der theosophischen Naturphilosophie an. Doch ist jener Entwurf auch noch in spätern Schriften von Steffens wiederzuerkennen.

Die Geschichte ist das ewige Vorbild der Natur, die Natur das ewige Abbild und Gleichniß der Geschichte. Die ewige Wahrheit ist da, wo die Natur keinen Schatten ins Erkennen wirft, das Erkennen keine Gewalt über die Natur ausübt, wo Beide völlig unzertrennbar sind. (Die Geschichte als Ein Ganzes, als eine Totalorganisation aller menschlichen Verhältnisse, und die Natur als Ein Ganzes sind in einer beständigen innern geheimen Verbindung. Die felsenfeste Zuversicht, die diese beiden Formen umfaßt, und den unvergänglichen Standpunkt der edelsten Seele bezeichnet, ist der Glaube.) Das Absolute, insofern es die Indifferenz aller Dimensionen ist, ist die Materie; sie ist ewig, und das Absolute der Natur selbst.[1] Auch über Licht, Schwere, Organisation, Magnetismus, Elektricität u. s. w., entfernt Steffens sich im Wesentlichen nicht von den Schelling'schen Bestimmungen. Doch nun kommt ein Sprung ins Entgegengesetzte, den indessen auch schon Schelling, jedoch nicht so entschieden, in seinem theosophischen Standpunkt machte. Schon in der Einleitung wurde Schleiermacher (dem Steffens sich in mehreren Punkten — auch z. B. darin, daß er keine Schule stiften wolle, Sinn für das Eigenthümliche die herrlichste Gabe Gottes nennt,

[1] Grundzüge der phil. Naturwissenschaft, S. 11—12 (Anthropologie, Bd. I., S. 345; Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 16), 23.

Erkenntniß nur für annähernd hält [1] u. s. f. — anschließt), als der Eine gerühmt, „dem die Formen des Menschlichen in reiner Eigenthümlichkeit zu fassen vergönnt ward.“ Jetzt heißt es sogar: Nur das Individuelle hat wissenschaftliches Interesse. Die wahre Individualität ist nicht unter den Bedingungen der Zeit und des Raums, sondern ewig. Das wahre Sein des Ganzen (diese Kategorie ist auch pantheistisch genug) ist nur dann, wenn die Ewigkeit des Einzelnen (überhaupt, wie Oken wollte, oder eines jeden? Steffens nimmt die zweite Alternative an [2]) gesichert ist. Die Geschichte entwickelt die Eigenthümlichkeit der Person, die göttliche Gabe, je mehr das, was in ihr die Masse genannt werden kann, nämlich das Böse, überwunden wird. [3] Im Gegentheil hat der höher gebildete Zustand eines Volks die Kraft, die Particularitäten zu überwinden. Und Steffens setzt selbst hinzu, er wolle nicht ausmachen, ob eine Lehre, die die Ewigkeit des Eigenthümlichen lehrt, auch Philosophie heißen darf. [4]

Zwei Extreme der quantitativen Differenz sind auf der Erde als Zwischenstufen des relativen Erkennens. Das Extrem der Universalität heißt Masse, das Extrem der Individualität Seele. Wo Beide absolut sind, fassen sie ihr Entgegengesetztes ganz in sich: da wird Masse Materie, und Seele Geist. Ein jedes Erscheinende hat eine doppelte Natur: eine, durch welche es als Masse in der Materie; eine, durch welche es als Seele im Geiste ist. Seele und Masse sind nothwendig getrennt (aus einander gehalten), und nur durch die absolute Trennung — in der Materie und im Geiste — ewig vereinigt. Die ewige Materie in der Masse ist die Schwere; der ewige Geist in der Seele ist die Vernunft, als Centrum des Lichts

---

[1] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 96, 105 (Alt und Neu, Bd. I., S. 147); Polem. Blätter, H. II., S. 150; Von der falschen Theologie, S. 124.

[2] Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 38.

[3] Grundzüge der philosoph. Naturwissenschaft, S. XXII; S. 36—37; Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 131 (199).

[4] Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 135.

und der Activität. Das Universum ist das Bild der ewigen Gegenwart der Materie, die Menschenorganisation das Bild der ewigen Gegenwart des Geistes.[1] Mit der schon hier in den Principien sichtbaren Tendenz zu einem religiösen Dualismus verbindet sich im Einzelnen das Schematisiren, wie es bei Oken nicht bunter angetroffen werden kann: so wenn z. B. auf das Schema der Subjectivität und Objectivität nach und nach Schwere und Licht, die Vegetation und Animalisation, Weibliches und Männliches, Vögel und Säugethiere u. s. f. angewendet werden.[2] Ein noch weit durchgreifenderes Schema, „durch welches die Natur den ewigen Rhythmus ihrer eignen Construction offenbart hat," ist die Quadruplicität der Weltgegenden, die in der Baader'schen Schrift: „Ueber das Pythagoreische Quadrat" vorkommt, und von Steffens bis auf die Temperamente, Menschenracen und Lebensalter ausgedehnt wird.[3] —

In Bezug auf Geologie und Geognosie, Wissenschaften, mit denen Steffens sich am meisten beschäftigt hat, spricht er immer, wie alle Geognosten, von ältern und jüngern Urgebirgen, Flötzgebirgen u. s. f.; und wenn er auch „die vergangenen Epochen der Erdbildung," wegen der „unendlichen Tiefe der Vergangenheit," nicht „durch Jahrzahlen bestimmen" will, so hält er doch an ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge fest.[4] Schelling und Schubert stellten im Gegentheil den richtigen Gedanken einer Priorität und Posteriorität der Würde nach auf, wenn sie auch manchmal in die Vorstellung einer zeitlichen Priorität und Posteriorität zurückfallen, als ob ein Gebilde ohne das andere bestehen könnte und Bedeutung hätte. Ja selbst Steffens kann sich des Gedankens der Simultaneität aller organischen Formen nicht erwehren,[5]

---

[1] Grundzüge der phil. Naturwissenschaft, S. 85, 87.
[2] Ebendaselbst, S. 66—68, 80—81.
[3] Ebendaselbst, S. 38—48 (44), 59, 89—95 u. s. f., 194—198.
[4] Ebendaselbst, S. 100, 113, 118, 86.
[5] Polemische Blätter, H. II., S. 150.

obgleich sie seine ganze Theorie der Geschichte der Erde umstoßen würde. In der Anthropologie sagt er sogar: Organisches und Anorganisches setzen sich voraus, und sind in und mit einander geworden. So erzeugt sich dem Wesen nach in der Natur nichts, und nichts geht zu Grunde. Ein jedes Wurm, ein jedes Thier der niedrigsten Stufe mit derjenigen Gestalt, die der gegenwärtigen Epoche eigen ist, setzt alle andern thierischen Formen, selbst das ganze Heer der höhern Thiere, Vögel und Säugethiere, voraus.[1] Natürlich, denn die Gestalt des Wurms ist nur eine Abstraction des Typus des thierischen Organismus, die ohne die Totalität nicht bestehen kann. Warum soll es nun in der Urzeit anders gewesen sein? Warum denn Gott bei der Schöpfung das Vollkommene aus dem Unvollkommenen gebildet haben? Nur der Geschichte, weil sie freie That des Menschengeschlechts, ist es eigenthümlich, diesen Weg der zeitlichen Entwickelung zu gehen, damit jenes sich zu dem mache, was es als seine Bestimmung erfaßt; und lediglich hier ist das Vollkommenste nicht als existirend, sondern nur an sich das Erste. Muß denn die speculative Philosophie es jenem religiös gewordenen sein wollenden Naturalismus vorhalten, daß die absolute Allmacht der göttlichen Vernunft nicht nach und nach ihre Werke formirt, sondern im Nu geschaffen hat, ohne der Zeit dazu zu bedürfen, also, mit andern Worten, ewig Schöpfer ist? Und ist solche allmälige mühsame zu Stande Bringung des Universums nicht eine ganz naturalistische Religionslehre? Es ist als habe Gott der Natur einige nützliche Kräfte mitgegeben, vermittelst deren sie sich nun langsam selber habe helfen müssen, um zu einem erklecklichen Resultate zu gelangen. Sind aber die Kräfte ewig, wie Steffens nicht in Abrede steht, so auch die Aeußerungen oder das Geschaffene; denn wie weit eine Kraft reiche, läßt sich

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 11, 302; Bd. I., S. 156 (Bd. II., S. 308—309).

eben nur an ihrer Wirkung erkennen. Einen geſchichtlichen Punkt (dies gaben wir bei Schubert zu) hat die Natur allerdings gehabt, inſofern ſie nämlich — durch die große Kataſtrophe, wie Schubert ſchon es nannte, (vor welcher nach Steffens der Winkel der Ekliptik 90° und eine tropiſche Vegetation am Nordpole war [1]) — zum Wohnſitz des Menſchen geeignet wurde. Als die Zeit erfüllt war, damit die Entwickelung des Geiſtes beginne (das Wann, da es nur ein Schein iſt, iſt abſolut gleichgültig), ſchlug der Blitz der höhern Lebendigkeit in die Erde, und ſie wurde eine andere. Die ungeheuren Thiergebilde der Urwelt z. B., mit denen die Kraft des Menſchen ſich nicht hätte meſſen können, mußten verſchwinden. [2] Beweiſt dies aber eine zeitliche Bildung der Urgebirgsarten, in denen keine animaliſchen und vegetabiliſchen Ueberreſte vorkommen, der einzige Grund für ihr Entſtandenſein? Und ſo behauptet auch Heim ſchon irgendwo in ſeiner Beſchreibung des Thüringer Waldes alle Urgebirgsarten, die er in Kern- und Schaalgeſtein eintheilt, als gleichzeitig. Feuer mochte dann Spitzen in die Höhe getrieben, und Waſſer nach und nach die von denſelben losgeriſſenen Trümmer als Flötzläger abgeſetzt haben, mit ihnen eine präadamitiſche Thier- und Pflanzenwelt, die ebenſowenig als das Mineralreich in einer beſtimmten Zeit entſtanden iſt, begrabend. Aber was braucht es auch dazu vieler Jahrtauſende? Will man ſo ſtreng der Bibel folgen, [3] warum ſoll Gott nicht in wenigen Tagen ſchon dieſe Revolution vor ſich gebracht haben können? Beide Proceſſe, des Vulcanismus und Neptunismus, ſind gleichzeitig und durchkreuzen ſich. [4] Die partiellen, länger anhaltenden Nachwehen dieſes

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 223, 280, 427, 430—431, 454, 474; Alt und Neu, Bd. II., S. 141—142.

[2] Vergl. Polemiſche Blätter, H. II., S. 108.

[3] Vergl. Anthropologie, Bd. I., S. 182, 265.

[4] Vergl. Steffens' Polemiſche Blätter, H. II., S. 47—48; Schubert: Die Geſchichte der Natur, Bd. I., S. 498.

Processes, welche meist die aufgeschwemmten Gebirge bildeten,[1] z. B. die noachische, ogygische, deukalionische und cimbrische Fluth, die Flötzgebirge in die Lage der Urgebirge versetzend,[2] konnten auch die Ursache fossiler Menschenknochen sein, deren Existenz jetzt nicht mehr geleugnet werden darf.[3]

Ueber das Bestreben, alle einzelnen Gebirgsschichten in eine allmälige zeitliche Entwickelung zu versetzen, sagte Hegel in seinen Vorlesungen über Naturphilosophie, die ich im Winter $18\frac{33}{24}$ nachschrieb: „Die Erklärung ist, daß man die Weise des Nebeneinander in die Weise des Nacheinander verwandelt. Diese Verwandlung hat eigentlich kein vernünftiges Interesse.“ „„Die höhern Gebirge sind die Grundlage der niedern; also sind sie älter.““ „Das ist eine leichte Einsicht. Der innere Zusammenhang ist das Wesentliche, wie das Eine sich zum Andern verhält. Das Nacheinander thut nichts dazu.“ Wenn Steffens nun sagt: „Die Versteinerungen der Uebergangsgebirge sind solche, die als die niedrigsten Thiere sich der Pflanzenform, oder als die niedrigsten Pflanzen sich der Thierform am meisten nähern. Die Versteinerungen der ältesten Flötzgebirge steigen nur bis zur Organisation der Fische. In den jüngsten finden wir auch Amphibien und Vögel;“[4] so läßt sich die Zeit leicht wieder in den Raum zurück übersetzen. Denn es ist sehr erklärlich, daß, ungeachtet der Gleichzeitigkeit aller dieser organischen Gebilde, mit

---

[1] Polemische Blätter, H. II., S. 71—72.

[2] Dies beweist das Sandsteingebirge der sächsischen und böhmischen Schweiz, deren höchste Spitzen, nämlich da, wo aus größerer Tiefe geschmolzenes Urgebirge in die Höhe getrieben wurde, aus Basalt (doch lassen Andere ihn aus dem Wasser entspringen) bestehen.

[3] Schubert: Die Urwelt und die Fixsterne, S. 306—315; Steffens' Anthropologie, Bd. I., S. 441—444; Steffens' Polemische Blätter, H. II., S. 111—115.

[4] Grundzüge der phil. Naturwissenschaft, S. 123 (Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 86—88; Anthropologie, Bd. I., S. 135). — In den Polemischen Blättern (H. I., S. 139; H. II., S. 19) führt er an, daß „Cuvier's glänzende Untersuchungen diese Ansicht bestätigt haben.“

den schwersten Niederschlägen die am Boden haftenden Pflanzen, dann die Fische, die im Grunde der Gewässer wohnen, herabgezogen wurden, während die Vögel, nur durch den Hungertod überwunden, von den Wassern zuletzt ergriffen wurden, und so am höchsten zu liegen kamen.[1] Ist hierbei nicht wieder ganz natürlich, daß Sumpf- und Wasservögel-Knochen am ehesten gefunden wurden?[2] Konnten nicht auch die Amphibien (ohnehin die Säugethiere[3]), vor den steigenden Wassern auf die Landspitzen fliehend, sich länger als die Fische schützen? Eine ältere (auch von Schubert gewissermaßen wieder aufgenommene[4]) Ansicht sah sogar alle Flötzgebirge als ursprüngliche Gebirge der Schöpfung an, und somit die Versteinerungen als Gestalten der Natur, die, ohne jemals Organisationen gewesen zu sein, gleichzeitig mit dem Schöpfungsart, organische Formen nur nachahmten.[5] Wenn Steffens aber auch das von uns so eben Aufgestellte als eine ältere Ansicht verwirft,[6] so wäre es uns ein Leichtes, dasselbe zur Noth schon dadurch zu schützen, daß wir damit die neuere Behauptung mehrerer Epochen verbänden. Denn zugestanden, daß die große Revolution in Absätzen vor sich gegangen (und warum sollen es dann nicht gerade sechs gewesen sein?): so könnte man annehmen, daß anfänglich, wo die Gewalt der Elemente wüthender gewesen, nur die niedrigsten Stufen der Vegetation und Animalisation, die dem Wasser zugehören, aus frühern (wenn auch nicht der noachischen Arche zu verdankenden) Ueberresten dieser Gattungen entsprungen, wieder begraben wurden, bis mit sich legender Wildheit der Gewässer auch die höhern

---

[1] Vergl. Anthropologie, Bd. I., S. 267.

[2] Polemische Blätter, Heft II., S. 107.

[3] Dies Argument gegen die allmälige Entwickelung der organischen Welt kommt auch schon bei Schubert, dem Steffens sonst mehrere seiner Ideen verdankt, vor: Die Urwelt und die Fixsterne, S. 304.

[4] Siehe Oben, S. 461.

[5] Polemische Blätter, H. II., S. 10.

[6] Ebendaselbst, S. 11.

Gattungen, der Vögel und Landthiere, wieder sich vermehren und abermals verschlungen werden konnten. Der unmittelbar auf die zuletzt angeführten Worte der Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft folgende Schluß: „Die Stufenfolge der allmäligen Entwickelung der Organisation in den Epochen der Erdbildung geht also der dynamischen Stufenfolge des jetzt daseienden Organismus parallel," ist also, wenn er nicht etwa von der Umbildung der Erde verstanden würde, gänzlich falsch, selbst wenn wir die oryktognostischen Facta, worauf er sich stützt, obgleich sie nicht ohne Ausnahmen sind,[1] in ihrer ganzen Ausdehnung gelten lassen wollten. Denn Ein Organismus, Ein Naturreich bedarf nothwendig des andern; und sie müssen alle in derselben Epoche, wenn gleich auf verschiedenen Stufen derselben und in verschiedenen Tiefen der Erdoberfläche, untergegangen sein.

Des Menschen aber, der sich aus ihnen gewissermaßen durch eine generatio aequivoca (aus Niederem, nicht aus Gleichem) loswand, bedurften sie nicht, wie er allerdings ihrer. Steffens sagt in den Polemischen Blättern: Es gab eine Zeit (dieses ist das große, nicht zu verdrängende Resultat einer genauen Forschung), in welcher die menschliche Organisation noch nicht entwickelt war auf der Erde, eine Zeit, in welcher die thierische Entwickelung noch nicht die Bildungsstufe der Säugethiere erreicht hatte, eine ältere Zeit, in welcher alle thierische Bildung auf noch niedrigern Stufen gehemmt war.[2] Wenn uns nun allein die erste dieser Behauptungen, und nicht die andern haltbar erscheinen: so liegt dies darin, daß eben nur der Geist ein sich in der Zeit Entwickelndes, die Natur aber die ewige Voraussetzung des Geistes ist. Freilich kann die zeitliche Entwickelung auch in der bloßen Natur, jedoch immer nur als etwas Beiherspielendes und Untergeordnetes, zugegeben werden, wie die Weltgeschichte auch räumlich wird. Aber was hilft wohl eine solche

---

[1] Vergl. Polemische Blätter, H. II., S. 62.

[2] Ebendaselbst, H. I., S. 140 (H. II., S. 153).

Concession? Alles kann doch nicht zeitlich entstanden sein, weil die Zeit (was Steffens selber einzugestehen gezwungen ist [1]) es nicht ist. Denn damit die Zeit entstehe, muß die Zeit immer schon da sein, weil etwas nur in der Zeit entstehen kann. Wenn man nun eine Urzeit annimmt, warum soll in ihr nicht Alles ursprünglich und anfangslos gewesen sein? Wo nicht, so war eine andere Zeit die Urzeit; und dann hat diese in die Unendlichkeit zurückgereicht. Kann es nun in dieser Urzeit eine unorganische Natur ohne eine organische gegeben haben? Und will man den allgemeinen Organismus der Erde als die Bedingung vor den individuellen des Thier- und Pflanzenreichs als das Bedingte setzen? Correlata müssen nothwendig zusammen sein. Steffens sagt selbst: Das Organische kann nie als in einer sinnlichen Zeit aus einem Andern entstanden betrachtet werden; es muß, um sich zu entwickeln, schon da gewesen sein. [2]

Wenn Cuvier nun die Altersfolge der Versteinerungen, der fossilen Knochen in den Gebirgen durch ihre größere Verschiedenheit von den Knochen der jetzt lebenden Thiere, bestimmte: [3] so würden diese Knochen immer nur auf ein späteres Entstandensein der tertiären Bildungen, da nur in ihnen hauptsächlich die Knochenthiere vorkommen sollen, deuten. Aber auch in Bezug auf die Versteinerungen braucht ja die absolute Gleichzeitigkeit aller Flötzläger nicht streng behauptet zu werden, obgleich die Haupt- und allgemeine Revolution, der die Erde ihre jetzige Gestalt verdankt, nur Eine ist, wenn sie auch ruckweise und in Absätzen vor sich gegangen ist. Da sich die Erde schnell veränderte, konnte auch die in zwischenliegenden Ruhepunkten wieder aufblühende Thier- und Pflanzenwelt sich modificiren, und der jetzigen näher treten. Steffens selbst führt dann aber gegen die Cuvier'schen Resultate an, nicht nur daß jetzt verschwundene Thiergebilde

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 213, 215.
[2] Polemische Blätter, H. II., S. 147.
[3] Ebendaselbst, H. I., S. 139—140.

unter einer Menge Geschlechter von Muscheln und Schnecken gefunden werden, die von den jetzigen wenig abweichen, nicht nur daß ein Reisender eine noch lebende Gattung Nashörner, die mit den fossilen übereinstimmt, gesehen haben will: sondern daß sogar ausdrückliche geologische Forschungen die Gleichzeitigkeit von Schichten bewiesen haben, welche Cuvier sich successiv entstanden dachte.[1] Der Schluß, daß alles von den jetzigen Formen mehr Abweichende auch einer desto frühern Zeit gehört, wäre also voreilig, da oft sogenannte ältere und jüngere Geschlechter sich vermischt finden. Wenn nun die Säugethiere darum zuletzt als die höchste Spitze des Thierreichs entstanden sein sollen, weil sie nur im aufgeschwemmten Lande vorkämen[2] (auch von den Vögeln behauptet Steffens dies jetzt[3]): wirft nicht das einzige Beispiel, welches Steffens anführt, wo sich die Kinnlade eines Säugethiers sogar in sogenanntem ältern Flötzlager gefunden hat[4] (im sogenannten jüngern sind sie häufiger[5]), diese ganze Theorie über den Haufen? Die Säugethiere konnten in Höhlen der Berge (wo man auch noch jetzt ihre Knochen oft beisammen findet[6]), die sich erst später mit den Niederschlägen füllten, ihr Leben länger noch als selbst die Vögel fristen. Steffens gesteht selbst solche Berichtigungen seiner Lehre ein und hofft deren noch mehrere, fürchtet indessen nicht von diesen Einwürfen und Zweifeln die Erschütterung derselben. In der That aber gibt er klein bei, indem er sagt: Die Grenze, die wir gezogen haben, ist für die

---

[1] Polemische Blätter, H. II., S. 63—66, 101, 69, 75—76.

[2] Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 87—88; Polem. Blätter, H. II., S. 82.

[3] Polem. Blätter, H. II., S. 107—108. — Schubert aber bestreitet dies (Die Urwelt und die Fixsterne, S. 305).

[4] Polem. Blätter, H. II., S. 68—69. — Mehr Beispiele, sogar von Säugethierknochen und andern Wesen aus den vollkommensten Familien der organischen Welt in den ältesten Uebergangsgebirgen, führt Schubert an (Die Urwelt und die Fixsterne, S. 301—303).

[5] Anthropologie, Bd. I., S. 424.

[6] Ebendaselbst, S. 423.

schöpferische That der Natur keine. [1] Gott bindet sich also an solche Distinctionen keineswegs. Den Einwand ferner, daß in den tiefern Schichten durch größern Druck, krystallinische Gestalt u. s. f. die Versteinerungen allmälig verschwanden, gelingt ihm durchaus nicht zu widerlegen. [2] Mußten endlich nicht auch die Knochen der Thiere, da sie der zerreiblichen Kalkformation angehören, leichter sich auflösen, als die kieselartigen Pflanzenreste? [3] Daher kommt es, daß Knochenreste nur sehr selten tief unten liegen; und besonders in der Kalkformation konnten sie leicht assimilirt werden. — Das Wesentliche bleibt hiernach gegen Steffens dies, daß die Natur als ein vollendetes Ganze in ewiger Dauer dagestanden. Gott setzt sich, um mit Schelling zu sprechen, ewig potentia als Grund seiner selbst, d. i. als Natur, voraus, um actu als Geist zu existiren. Aus diesem Gott in potentia machte Steffens eine Natur in potentia.

Sonst nennt Hegel in den vorhin erwähnten Vorlesungen Steffens' Unterscheidung der Kiesel- und Kalkformation, [4] „einen seiner besten Gedanken," und in frühern naturphilosophischen Vorlesungen, die ich im Wintersemester $18\frac{3}{2}\frac{1}{2}$ hörte, einen „guten Blick." Auch Heim, den Steffens, ich weiß nicht warum, fast gänzlich ignorirt oder ohne ihn zu nennen bekämpft, [5] kennt schon diesen Gegensatz, und setzt ebenfalls den Kiesel als das Aeltere. Besonders in den „Beiträgen zur innern Naturgeschichte der Erde," die mit ganz empirischen Daten beginnen, hat Steffens diesen Gegensatz herausgehoben, der mit dem der Pflanze und des

---

[1] Polemische Blätter, H. II., S. 153—158.

[2] Anthropologie, Bd. I., S. 158—159.

[3] Vergl. Ebendaselbst, S. 218.

[4] Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 120—121.

[5] Z. B. Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 82, wo er gegen die Präexistenz der Kiesel- und Kalkerde im Ur-Fluidum: Anthropologie, Bd. I., S. 53, 104, 134 (Alt und Neu, Bd. I., S. 227), wo er dagegen spricht, daß der Kern der Erde Granit sei und sich chemisch gebildet habe. — Nur einige Male nennt er ihn für unwesentlichere Punkte, ohne jedoch sonderlichen Werth auf ihn zu legen: Alt und Neu, Bd. I., S. 170, 222; Polemische Blätter, H. II., S. 24.

Thiers, des Kohlenstoffs und Stickstoffs paralleliſirt wird. [1] Doch wählt ſeine Unterſuchung bald einen höhern Geſichtspunkt, und „ſteigt langſam aus dem Grab der Natur, um ihr raſtloſes, thatenvolles Leben zu erkennen.“ [2] Wir ſehen in den älteſten Gebirgen (der Kalk- und Kieſelformation), ſagt Steffens, die erſte Regung der animaliſirenden und vegetativen Tendenz der Natur. Die Verſteinerungen zeigen uns den Punkt an, von welchem aus die bloße Tendenz in wirkliche Animaliſation auf der einen, in wirkliche Vegetation auf der andern Seite ausſchlägt. Faſt alle Pflanzenverſteinerungen kommen nur in der Kieſel-, faſt alle Thierverſteinerungen nur in der Kalkformation vor. (Das könnten diejenigen für ſich anführen, die dieſe Gebilde nicht für wirkliche Organiſationen halten.) Die Kalkgebirge zeigen die Reſiduen derjenigen Thätigkeit, durch deren vollkommenes Individualiſiren erſt die Animaliſation entſtand. Das ungeheure Thier, deſſen Skelett die ganze Kalkreihe darſtellt, war eben deshalb kein Thier; die ungeheure Pflanze, deren Reſiduum die ganze Kieſelreihe darſtellt, war eben deshalb keine Pflanze, weil die Individualität noch nicht in ihr gekeimt hatte. Es iſt der urſprünglich organiſirende Geiſt der Natur, der aus ſeinen Werken uns anſpricht. Aber den Schlüſſel zu den Geheimniſſen ſeiner Production müſſen wir in den innerſten Tiefen unſeres eigenen Geiſtes aufſuchen. [3]

Die Metalle zerfallen nach ihrer größern oder geringern Cohärenz in zwei Reihen, deren erſte mit dem Golde, die andere mit dem Queckſilber anfängt. Die ſpecifiſche Dichtigkeit der Metalle ſteht in beiden Reihen mit der Cohärenz in einem umgekehrten Verhältniß. Als die ſchwerſten Körper ſind die Metalle von der ganzen Erdmaſſe am meiſten abhängig, und ihre Thä-

---

[1] Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde, S. 10, 15, 23, 27, 29, 48, 58, 69 u. ſ. f.

[2] Ebendaſelbſt, S. 35.

[3] Ebendaſelbſt, S. 83, 85, 89—90.

tigkeit fällt am meisten mit der der ganzen Erdmasse zusammen. Der Kern der festen Erdmasse ist also metallisch (was Schubert [1] später bekämpfte). Die drei schwersten Metalle repräsentiren die ersten Versuche der Natur, das Quecksilber die erste Regung der productiven Thätigkeit auf der niedrigsten Stufe. Die Extreme der weniger cohärenten Reihe schließen sich ebenso an die Stickstoff- oder Kalk-Reihe an, wie die Extreme der cohärentern Reihe an die Kohlenstoff- oder Kiesel-Reihe. Und so haben wir diese Reihen der Metalle zugleich mit der Animalisation und Vegetation in Verbindung gebracht. Die Kalkformation tritt in der Geschichte der Erde in der Urzeit erst weit später hervor. Stickstoff und Kohlenstoff sind Repräsentanten des Magnetismus. [2]

Hier unternimmt Steffens die Naturphilosophie von da aus weiter fortzuführen, bis wohin Schelling sie in seinem Ersten Entwurfe brachte, indem er nun aus der ursprünglichen Dualität, die Schelling annahm, die Natur und zwar durch den Magnetismus entstehen läßt: Diese Dualität der Erde in den mannigfaltigsten Erscheinungen nachzuweisen, ist höchstes Problem einer Theorie der Erde und das heiligste Geschäft der Naturforscher, die dadurch Alles auf den ersten Punkt des Gebähreus zurückführen. Die Idee des Chaos enthält nichts, als die Vorstellung der Richtungslosigkeit überhaupt. Das Chaos selbst war, genau betrachtet, nie, wenn wir hiermit ein beharrendes Sein ausdrücken wollen. Das Chaos ist nichts Anderes, als das Höchste, wozu der Empiriker sich getrieben fühlt, wenn er sich in den Anfangsmoment der Weltbildung versetzt. Er ist genöthigt, die Natur als nicht bildend sich vorzustellen, um sie in

---

[1] Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens, Th. II., Bd. I., S. 363—364. — In der That, ein solcher abstracter Körper, wie das Metall, scheint eher ein später Ausgeschiedenes, und nichts Ursprüngliches zu sein.

[2] Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde, S. 106, 139, 129, 135, 251 (Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 89), 141, 186, 193 ,189 (21), 196.

dem Momente der Bildung zu ergreifen, obgleich die Idee einer nicht bildenden Natur, da diese das Bild des ewigen Producirens selber ist, sich selbst aufhebt. (Lag es in dieser ältesten Schrift von Steffens nicht noch sehr nahe, alles Schaffen, ganz theologisch, als Erhalten eines ewig Bestehenden, sich Fortbildenden aufzufassen? Und wie kann, nach solchen Geständnissen, diesem Gedanken noch entflohen werden?) Der Empiriker hat völlig Recht, sich das Chaos als eine Flüssigkeit vorzustellen; denn durch Flüssigkeit wird das Gestaltlose, aber eben deshalb für jede Gestalt Empfängliche repräsentirt. Der Magnetismus zeigt uns nichts, als das Phänomen einer Entgegensetzung überhaupt, und einen Indifferenzpunkt, in welchem sich die entgegengesetzten Thätigkeiten aufheben. So bleibt uns nichts, als die Vorstellung einer der ganzen Erde zukommenden Polarität zurück. Die Bedingung der Entgegensetzung der ganzen Erde kann aber nicht selbst in der Erde gesucht werden, sondern sie muß eine höhere sein (sie liegt nämlich im Sonnensystem). Die ideelle Axe der Erde ist nichts, als die Linie des Magnetismus, die der ursprünglich formlosen Masse in der Bildung eine Richtung, und dadurch Gestalt gibt. Während hier die Masse sich nach der Dimension der Länge bildet, tendirt die Schwere nach Einem Punkt. Da der Magnetismus mit der absoluten Cohärenz zusammenfällt, der Ausdruck der Schwere bei der Masse aber die Dichtigkeit ist: so muß der Widerstreit zwischen der ideellen Axe des Magnetismus und dem ideellen Punkt der Schwere nothwendig als ein Streit zwischen Dichtigkeit und Cohärenz erscheinen. Dieser Streit läßt sich aber nur durch die Kugelform der sich bildenden Masse auflösen. Für die ganze Masse gilt nothwendig folgendes Gesetz: daß die Dichtigkeit eines jeden Elements der Masse mit der Entfernung von der Axe in einem geraden, die Cohärenz mit derselben Entfernung in einem umgekehrten Verhältnisse steht. Geht die Tendenz der Naturthätigkeit auf der Erde darauf aus, die Cohärenz zu heben: so vermag sie dieses nur, indem sie die Dichtigkeit anfänglich zunehmen läßt, und

alſo den Gegenſatz bindet, den ſie auflöſen möchte. Sie wird alſo da, wo das Maximum der Bindung erreicht iſt, den entgegengeſetzten Weg einſchlagen; ſie wird den Gegenſatz hervorrufen müſſen, um ihn völlig vertilgen zu können. Hier alſo in der größten Entfernung von der Axe, d. h. in der eigentlichen dynamiſchen Aequatorial-Ebene, erwachte das Leben der Erde, der Erdgeiſt, und loderte die göttliche, ſeitdem nie erloſchene Flamme empor. [1]

In dem Wechſel der Dichtigkeit und Cohärenz, oder, was daſſelbe iſt, in der Metamorphoſe der Maſſe, ſuche ich den Keim zu allen jenen größern und gewaltigern Umbildungen der Erde, die uns die Geognoſie aufweiſt. Der Magnetismus iſt die erſte Stufe der Evolution aller Bildungen unſerer Erde, und eben dadurch Princip einer Evolutions-Theorie. Das organiſche Leben ſtellt den höchſten Gipfel des Producirens der Natur in entgegengeſetzter Richtung dar. Sauerſtoff und Waſſerſtoff ſind die Repräſentanten der Elektricität (eine Entdeckung, die urſprünglich Schelling angehört); dieſe wird dadurch Princip einer Meteorologie, ſo wie der Magnetismus Princip einer Geologie. Beide werden die empiriſche Grundlage zu einer Natur-Theorie legen. [2] Dieſe Geſchichte der Erde verfolgt Steffens für jetzt aber nicht weiter; und der zweite Band, den er verſpricht, iſt nicht erſchienen. In den „Polemiſchen Blättern," wo er längſt zum Standpunkt des Glaubens zurückgekehrt war, heißt es darüber nur: Gottes Fürſorge leitet die Geſchichte der Natur zur Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Die Verklärung der Natur durch den Glauben ſchwebt dem Gläubigen als das letzte Ziel ſeiner Hoffnung vor. [3] Dabei iſt aber die Hauptſache, das Wie anzugeben, vergeſſen worden. Erſt in der Anthropologie hatte ſich Steffens, ſtatt mit dem Menſchen, beſonders hiermit beſchäftigt.

---

[1] Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde, S. 207—215.
[2] Ebendaſelbſt, S. 255—256, 265, 269—270.
[3] Polemiſche Blätter, H. I., S. 48—49, 58.

Anschauung (Jacobi's).[1] Die Naturphilosophie steht so hier auf dem Punkte, die absolute Versöhnung mit der Glaubens- und Reflexions-Philosophie abzuschließen, welche wir dann auch bei Solger realisirt finden werden.

Den unmittelbaren Uebergang in die Anthropologie macht folgende Betrachtung: Die organische Form des Lebens, ist so entschieden durch die Beschaffenheit der Umgebung bedingt, daß man eine bestimmte Gegend der Erde und bestimmte Thier- und Pflanzen-Formen, die sie charakterisiren, als ein Ganzes zu betrachten genöthigt wird. Eine jede Organisation assimilirt nicht blos selbst, sondern wird auch fortdauernd, während ihres Lebens, von der Umgebung assimilirt. Dieser thätige universelle Assimilations-Proceß der Umgebung ist ein ebenso wesentliches Lebenselement, wie der individuelle. Wenn wir alle organischen Formen der gesammten Thiere und Pflanzen zusammenfassen, so treten diese als umschlossen von einem allgemeinen Leben, wie von einer lebendigen Hülle, hervor, welche in der fruchtbaren Erde, im Meere, in der Atmosphäre fortdauernd thätig ist und alle Organisation in einem Gesammtleben vereinigt. Die ganze Natur wird uns die lebendige Entwickelung einer schaffenden, freien That, eines göttlichen Willens, der sich immer klarer, immer vollständiger offenbart. Aber alle geistige Entwickelung deutet für den Betrachtenden auf ein noch nicht Geschlossenes, noch nicht Vollendetes. Die Auffassung des Körperlichen als ein Geistiges, des Physischen als ein Geschichtliches bildet eben das Wesen der Betrachtung. Die fortschreitende Entwickelung des Lebens durch alle Epochen der Erdbildung spricht einen Zweck des Daseins aus; wir dürfen es wagen, ihn zu enträthseln: und durch unsere Untersuchung hoffen, das innerste Räthsel des Lebens seiner Lösung immer näher zu bringen.[2]

---

[1] Beiträge zur innern Naturgesch. der Erde, S. 316—317; Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 203—204.

[2] Polemische Blätter, H. II., S. 130, 135, 139, 141—142, 159.

2. Die Ausdehnung dieses Zusammenlebens der Natur auch auf den Geist, so „daß der Geist in Verbindung mit der Natur behandelt werden müßte, ist," wie Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie des subjectiven Geistes aus dem Sommer 1822 sagte, „der richtige Gedanke" der Steffens'schen Anthropologie;[1] nur tadelt er die Art und Weise, wie dies geschehen, indem zu viel Geologie und Physiologie ohne Ordnung eingemischt sei, — wobei dann das eigentlich Psychische zu kurz kommt, obgleich es an sich schon in allem Vorhergehenden stecken soll. Die Natur, sagt Steffens, hat nichts der Freiheit, dem Geistigen, ja dem Göttlichen in dem Menschen Fremdes, sondern verbirgt vielmehr das Geheimniß seiner höhern Natur in sich, in der Vergänglichkeit das Unvergängliche, in der scheinbaren Entfremdung seine wahre Heimath. Nicht so, als wenn die Vergänglichkeit der erscheinenden Welt das Räthsel seines Daseins löste; so vielmehr, daß diese Lösung erst hervortritt, wenn der Schein der Erscheinung durchbrochen wird. Das ganze menschliche Geschlecht muß mit der Natur gerettet werden, ohne sie kann es nicht gerettet werden: als kämpfend gegen sie, ebenso wenig. (Christlicher und philosophischer hieße es umgekehrt: Die Natur kann nicht ohne den Menschen gerettet werden; sie ist um seinetwillen da.) Die äußere erscheinende Natur ist ein Vorbild des Geistigen; und dieses Vorbildliche in der Natur wird durch das Urbildliche im Geistigen erkannt.[2]

Die Eintheilung, die Steffens von dieser Wissenschaft gibt, ist nun folgende: Wir betrachten den Menschen 1) als Schlußstein einer unendlichen Vergangenheit der Natur, — Entwickelungsgeschichte der Erde, geologische Anthropologie; 2) als Mittelpunkt einer unendlichen Gegenwart, — organische Epoche der Erde, physiologische Anthropologie; 3) als Anfangspunkt

---

[1] Vergl. Anthropologie, Bd. I., S. III; S. 4, 7—8, 345.

[2] Ebendaselbst, S. 9, 11, 65—66.

einer unendlichen Zukunft, — geistige Offenbarung des Göttlichen in einem Jeden, psychologische Anthropologie. [1] Muß nicht gegen Steffens auch die Simultaneität dieser drei Richtungen behauptet werden?

a. In der geologischen Anthropologie kommt er zuerst auf den Satz zurück, daß der Kern der Erde metallisch sei, und sucht ihn, so gut es geht, zu beweisen: weil die Metalle nämlich „der Schwere am stärksten unterliegen und für das Licht am verschlossensten sind;" ihre Dehnbarkeit deute ferner auf Unbestimmtheit des bildenden Triebes, so wie die Unveränderlichkeit der edelsten Metalle der reinste Ausdruck der innern Gewalt der nächtlichen Masse sei; derjenige Gegensatz endlich, der alle Thätigkeit auf der Erde bedinge, sei am meisten in ihnen gebunden. Er denkt sich dann als den ersten Keim der sich bildenden Erde den von Wasser umschlossenen metallischen Kern (für die unreifsten Planeten [2] könnte man diesen Zustand als ihre bleibende Bestimmung zugeben), der als magnetisch seinen entgegengesetzten Pol in einem andern Weltkörper habe. [3] Ist das nicht abermals wie die Heiden gesprochen, die allmälig Alles durch einen ordnenden Gott aus dem Chaos entspringen ließen? Und wenn die Heiden mit der Materie als dem ersten Punkt der Entwikkelung begannen, die neuere Ansicht dagegen sich ihr Christenthum anrechnet, mit dem Geist Gottes anzufangen, der über den Wassern schwebte, hat Steffens nicht selbst den Gegensatz von Materie und Geist aufgehoben, und ihre ewige Vereinigung behauptet? Sehen wir aber auf ihren Inhalt, so sind sie, in dem Verhältnisse, wie sie hier auftreten, Beide nur die unendliche Möglichkeit aller Bestimmungen. Ein Gott, der erst nach und nach Alles bilden will, ist nichts der Wirklichkeit nach, weil

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 16 (Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 88).

[2] Siehe Oben, S. 458—459.

[3] Anthropologie, Bd. I., S. 17—128 (23—24, 26—28, 48, 56—57).

er seinen wenn gleich ewigen Gedanken noch keine entsprechende Realität verschafft hat: also eine eben solche Abstraction, als die Materie. Steffens zwar nimmt keinen Anfang der Welt in der Zeit, sondern eine ewige Schöpfung an,[1] und gibt dabei zu, daß zerstörende Zeiten auch in der Entwickelungsgeschichte der Erde hervortreten, in welchen die irdische Zeit selbstsüchtig in jener ewigen bilden und für sich sein will.[2] Da er aber dies Ewige nur als das Ansich zu fassen weiß, in der Wirklichkeit sich also doch Alles erst allmälig aus seiner Möglichkeit entwickelt hat, was kann er Anderes als die Materie, und zwar nicht, wie Schelling, der Idee nach, sondern im empirischen Sinne zum primum existens machen, in welchem durch Magnetismus, oder einen ursprünglichen Cohäsionsproceß, wie Schelling sagte, Metall und Wasser einen ursprünglichen Gegensatz gebildet hätten? „Die Masse ist das Chaos, der finstere Grund, aus welchem Alles geboren wird."[3] Will Steffens nun noch im Ernste auch einen Gott voraussetzen, der aus der Masse, und zwar ewig, Alles geboren: so könnte er ihn von der Materie, als der bloßen Möglichkeit, allein dadurch unterscheiden, daß von Ewigkeit her alle diese Bestimmungen auch als Natur wirklich gewesen sind, wie höchst speculativ bei Schelling die ganze Natur als der Grund der Existenz des Geistes ewig vorausgesetzt war. Denn daß im Begriffe Gottes „Alles da war, aber nur potentia, und Alles nur Entwickelung, Offenbarung eines schon Daseienden"[4] sei, ist widersinnig, da der Begriff der Möglichkeit eben dies ist, ein Sein zu sein, dem das Dasein oder die Existenz noch fehlt.

Die ganze Entwickelungsgeschichte der Erde, fährt Steffens mit einem Baader'schen Gegensatze fort, ist die Hineinbildung des Flüssigen in das Starre, des Wassers in das Metall, der

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 204—205.
[2] Ebendaselbst, Bd. II., S. 303.
[3] Caricaturen des Heiligsten, Bd. II., S. 206.
[4] Anthropologie, Bd. II., S. 302—303.

Wechselwirkung in den Magnetismus; das Leben ist (wie bei Schubert) die Einheit aller Gegensätze. Durch die Wechselwirkung des Metalls und des Wassers entsteht die Erd- und Luftbildung. In der Geschichte der Erde hat das Wasser allmälig abgenommen, indem das Metall verhärtet wurde. In der Einen Richtung erhärtete der metallische Kern allmälig (Quarz), während er in der entgegengesetzten sich auflöste. (Und dies ist nun der Gegensatz der Kiesel- und Kalkformation, den wir aus den Beiträgen kennen.) Das Uebergewicht des festen Landes deutet auf ein Uebergewicht der cohärenten Metallreihe im Innern der Erde hin. ebenso müssen wir ein Uebergewicht der flüchtigern, weniger cohärenten Metallreihe gegen Süden annehmen.[1] Solche Bestimmungen aus der endlichen Physik der einzelnen vergänglichen Stoffe, wie Magnetismus, Cohäsion, Chemismus, auf die ewige Mechanik des Himmels und das absolute Leben des Planeten übertragen zu haben, ist um nichts besser, als die Bewegung der Gestirne durch die Verhältnisse der endlichen Mechanik, wie Fall und Stoß, erklären zu wollen.

Nun folgt die weitere Entwicklungsgeschichte der Erde durch die der Systeme. Der Urgebirge, Uebergangsgebirge, Flötzgebirge und aufgeschwemmten Gebirge Bildung, in welchen alles der Schiefer-, Kalk- und Sandstein-Formation (wenn auch der Name gemein) auf mannigfaltige Weise vorkommt. Es ist mit dem Uebergangsgebirge das thierische Leben angefangen, es ist hier dem pflanzlichen Leben, im Kampf mit der Fluth bald siegend, bald unterliegend, eine Fortentwicklung gewesen. Wie die Thierformation der Urgebirge der innern vorherrschenden Metallisation, so ist die Pflanzenformation dem innerlichen Gegensatze des Nord durch alle Zonen entsprechenden äußern Leben. Die Pflanzenformation der Erde, verwandte Gewächse. Die Insecten der Urwelt, deren einzige Spur auf der Oberfläche

[1] Vgl. ... S. 21—23, 68—81, 112, 168—174.

einander verschlungen. Die Porphyrformation erscheint zwar als eine hemmende, ist aber in der That eine befördernde; sie scheidet nämlich aus, was, nicht ausgeschieden, wahrhaft hemmen würde. Wie die Torfmoore die Fortsetzung der Schieferformation, die Koralleninseln die Fortsetzung der Kalkformation, so stellen die Meteorsteine die Fortsetzung der Porphyrformation dar. [1] Da die Kieselformation in den tiefern, die Kalkformation in den höhern Schichten mehr hervortritt: so ließe sich daraus schon das Ueberwiegen der Pflanzenversteinerungen in jener erklären, ohne daß wir deshalb an Zeitunterschiede zu denken brauchten.

Die Entwickelungsgeschichte der Erde wird ferner in allen ihren Details genau den sechs Schöpfungstagen der Bibel angeschlossen. [2] Das Begraben einer ganzen Thier- und Pflanzenwelt ist dabei also ein Moment der allmälig hervortretenden Schöpfung und eine unmittelbare That Gottes. Welcher Widerspruch! Der zertrümmernde Kampf in der Natur kann doch erst da beginnen, wo die Natur — oder vielmehr eine ihrer Existenzen — sich von ihrem Schöpfer losreißend, und als in sich gegründete selbstständige Intelligenz hervortretend, bis zum Menschengebilde sich erhob. Steffens sieht dies als einen erneuerten Naturkampf nach der Schöpfung des Menschen, als die verlorene Unschuld des Geschlechts an. [3] Das Paradies, sagt er dabei sehr gut, ist die Unschuld der Natur. [4] Aber eben deswegen ist unmittelbar mit dem Menschen, weil er kein blos Natürliches, diese Unschuld auch verschwunden, und Leben in ihr ewiges Einerlei gebracht worden. Der scheinbare Nachtheil des Menschen gegen die übrigen Gebilde der Natur, wonach er allein als freier Geist durch eigene That in der Zeit entstanden ist, ist vielmehr seine höchste Würde

---

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 128, 133—135, 138—139, 154; Alt und Neu, Bd. I., S. 311—315 (Handb. der Dryktognosie, Th. III., S. 113).

[2] Anthropologie, Bd. I., S. 205—292.

[3] Ebendaselbst, S. 292—454.

[4] Ebendaselbst, S. 347.

und Zier. Denn die Idee des göttlichen Urbildes in ſich mit Bewußtſein zur Darſtellung bringend, hebt der Menſchengeiſt den Schein der Zeit ebenſo wieder auf, und hat eine unendliche Zukunft, wie er als die an ſich ſeiende Intelligenz der Natur nach Steffens eine unendliche Vergangenheit potentia in ihr ſchlummerte. Die ganze Erzählung bei Steffens behält alſo ihre Richtigkeit (und ſomit die Aufgabe ſeines Lebens einen bleibenden Werth für die Wiſſenſchaft), wenn wir dieſe Entwickelung nicht von der erſten, ſondern von einer zweiten geiſtigen Schöpfung, mit der auch das Natürliche in der großen Kataſtrophe umgebildet wurde, verſtehen, obgleich Steffens dieſe Anſicht als eine Verwechſelung älterer Naturforſcher tadelt,[1] und was er für eine ewige Schöpfung der Natur im Verſtande Gottes anſieht, im Sinne eines ewigen Vorausgeſetztſeins der ſinnlichen Natur nehmen. Und iſt nicht die moſaiſche Schöpfungsgeſchichte der Welt ſelbſt von Theologen häufig blos für eine umbildende Revolution der Erde gehalten worden? In der That iſt die Erde die Hauptſache der Welt. Wo Steffens beiläufig auf das Planetenſyſtem zu ſprechen kommt, ſagt er daher ſehr gut, obgleich das Kopernikaniſche Syſtem ſcheinbar widerſpricht: Die Erde iſt uns die geheiligte Stätte des ganzen Syſtems, wie ſie es den Alten war, die Stätte der vollendetſten Ordnung göttlicher Offenbarung; und, ohne daß wir das Syſtem aufheben, welches als ein unüberwindliches ſich dem erkennenden und ſchauenden Verſtand aufgedrungen hat, iſt uns dennoch die Erde der wahre Mittelpunkt des ganzen Univerſums.[2] Auch Schubert hat zur ſelben Zeit nach Friedrich v. Meyers Entwickelungen dieſe Anſicht ausgeſprochen.[3]

Was die Zukunft der Erde betrifft, ſo will Steffens ihren Untergang der Thätigkeit eines Kometen zuſchreiben, wie „es auch höchſt wahrſcheinlich iſt, daß ein Komet das Meer in der letzten

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 433.
[2] Ebendaſelbſt, S. 263—264 (Polemiſche Blätter, H. I., S. 5—6).
[3] Schubert: Die Urwelt und die Fixſterne, S. 30.

Katastrophe der Erde nach Süden hinzog, daß der Theil der Erde, auf welchem der uralte Gegensatz von Fest und Flüssig sich bildete, während ein monströses Leben sich auf der andern entwickelte, von der Sonne abgewandt, von einem Kometen angezogen ward. Die Ueberschwemmung ward auf der nördlichen Hälfte veranlaßt, als jene Anziehung auf der entgegengesetzten aufhörte. Denn offenbar hatte das Wasser vor der Ausbildung des monströsen Lebens einen höhern Stand gehabt. Es war erst nach der südlichen Hälfte gewichen, durch einen Kometen angezogen, und strömte nun, als die Anziehung aufhörte, wieder zurück."[1] Dort im Norden lagerte es nun die Flötze ab, welche daher im Süden fehlen. Fehlten sie aber überhaupt vor der großen Katastrophe? Sie konnten aufgeweicht,[2] weggeschwemmt, wieder abgesetzt, und die früher auf ihnen blühende Vegetation und Animalisation nach und nach in einer gewissen Ordnung in ihren Schoß begraben worden sein. Doch scheint im Begriff des Flötzlagers überhaupt das Entstandensein zu liegen. Die üppigste Vegetation und Animalisation im Süden der Erde wird noch jetzt ohne die Flötzläger fertig, und entwickelt sich auf einer dünnen Decke höchst fruchtbarer Erde.[3] Diese mit dem Uebergangs- und Urgebirge (Schaal- und Kerngestein) der Urzeit machte dann die geologische Trinität aus, in welcher Kiesel und Kalk ebenso den Gegensatz bildeten. Wenn das Einschlagen des Menschengeistes erst die Katastrophe erzeugte, so ist klar, daß er noch Zeuge des ewigen Frühlings gewesen, der aber bald durch die große Revolution verdrängt wurde, und dessen Existenz wir auch ohne einen Winkel der Ekliptik von 90° annehmen können, weil dieser der Stetigkeit der astronomischen Gesetze widersprechen würde, wie denn Steffens selbst ihm nur eine mythische Existenz zuzuschreiben scheint. Ob vor jener Begebenheit Spitzen des

[1] Anthropologie, Bd. I., S. 454, 474—475 (54).
[2] Vergl. Ebendaselbst, S. 426.
[3] Ebendaselbst, Bd. II., S. 80.

Urgesteins schon hervorragten, oder dieses in Horizontal-Schichten, wie de Luc behauptet,[1] gelagert, noch ganz bedeckt war, könnten wir füglich unentschieden lassen. Nach der Analogie des Mondes und anderer Planeten aber müssen wir den ersten Fall annehmen. Die Erde als der geschichtliche Planet unterscheidet sich von ihnen nur dadurch, daß die ursprüngliche Naturregelmäßigkeit der Krystallisation ihrer Gebirge durch die große Revolution zerstört wurde, vielleicht z. B. unter Anderem dadurch, daß das Streichen der Gebirge von Nord nach Süd, wie es in Amerika am reinsten hervortritt, durch das Streichen von West nach Ost unterbrochen wurde, besonders als ein Theil der festen Erdrinde sich senkte,[2] die breite Erdbrust der alten Welt gegen Norden sich bildete und im Süden das Meer zusammenfloß. Und wenn die Erde jetzt bedeutend niedrigere Berge, als selbst kleinere Planeten, wie Mercur und Venus, hat: so konnten ihre höchsten Spitzen, durch die große Katastrophe zertrümmert und verkürzt, das Material für das Todtliegende und die Flötzläger abgegeben haben. So zeigt Steffens aus der Structur des Kessels der Riesenkoppe in Schlesien, daß hier ein ungeheurer Berg in der Mitte zertrümmert worden sei.[3] Nachdem nun der Nordpol der Erde sein bisheriges Palmenklima, durch was für ein Ereigniß es auch immer gewesen sei, verloren hatte, und das große Südmeer über ihn hergeströmt war, setzten sich die Flötzläger ab, bis sie zur breiten Landbrust des Nordens erwachsen, den Ocean nochmals ablaufen ließen.

Wenn Steffens dann in der Erdbildung immer von einer Mond- und Kometen-Epoche der Erde redet,[4] so ist es richtig,

---

[1] Schubert: Die Urwelt und die Fixsterne, S. 265.

[2] Schubert nimmt das alte Atlantis als das versunkene Festland (im Süden) an, an dessen Statt sich das neue gebildet habe (Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften, S. 32; Die Urwelt und die Fixsterne, S. 264—265).

[3] Alt und Neu, Bd. I., S. 222—226.

[4] Anthropologie, Bd. I., S. 212, 235, 237 u. f. f.

daß die Momente des vulcanischen Mondprocesses und des kometarischen Neptunismus auf dem Planeten in Eins gesetzt sind, und in ihren Producten als Berg und Meer, Urgestein und Flötz zum Vorschein kommen. Aber diese Totalität des Planeten ist keine gewordene, sondern eine ewige, wenn es wahr ist, daß die Wirklichkeit besser ist als die Möglichkeit, und zur Wirklichkeit die Totalität der Momente gehört. Indem die vorausgesetzte Totalität unseres Planeten nun aber Boden der Geschichte werden soll, kann der Kampf und die zeitliche Succession dieser schon vorhandenen Principien allerdings eine Weile gedauert haben. Die übrigen Planeten aber haben, wenn die oben (S. 458—459) angeführten Schubert'schen Sätze über die physikalische Beschaffenheit derselben haltbar sind, nicht eine solche ausgebildete Totalität des planetarischen Lebens, als der geschichtliche Planet, aufzuweisen, Mars vielleicht allein ausgenommen, in welchem, als dem der Erde am ähnlichsten seienden, die Natur bis zur vollständigen Totalität und dem entwickelten Gegensatze des organischen und anorganischen Lebens gedrungen sein mag. Wenn dagegen die zwei der Sonne nächsten sich mit ihren ungeheuren Kegelbergen der Regelmäßigkeit des vulcanischen Mondes nähern, so walten in den fernsten die hochfluthenden Gewässer des kometarischen Momentes vor, obgleich beide Extreme insofern auch Totalitäten sind, als jenen atmosphärische Processe nicht durchaus fremd, diesen ein innerer starrer Kern eigenthümlich ist. Die Asteroiden müßten auch hierin die Mitte bilden.

b. Physiologische Anthropologie. Licht ist allgemeine Seele, Seele des leiblich Werdenden; Seele ist individuelles Licht, Licht des geistig Seienden.[1] Die ganze Pflanzenwelt betrachtet Steffens im Großen als einen liegenden Baum, dessen Wurzeln an den Polen die Flechten sind, dann treten die Nadelhölzer, weiter die Laubhölzer hervor; Rohrarten, Palmen, Farren-

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 5.

kräuterwaldungen bilden in den tropischen Aequatorialgegenden seine blättrige Krone. Dieselben Verhältnisse weist er nach, wenn wir die Vegetation von bedeutenden Berghöhen nach den niedrigern Gegenden zu betrachten, und vergleicht sie mit einem umgekehrten Baum, dessen Höhe sich nach der Schneelinie richtet.[1] Das Bezeichnende der Vegetation (heißt es weiter) ist die Assimilation der Elemente. Die thierische Assimilation ist aus der zweiten Hand, ein Wiederkäuen der Totalorganisation; denn was von den Thieren genossen wird, ist schon assimilirt: sie sind pflanzen- oder fleischfressend. Nichts kann uns so innig von der Nichtrealität aller körperlichen Massen überzeugen, nichts den wahren Idealismus so unwiderlegbar darthun, als eine tiefer gehende Betrachtung der thierischen Ernährung. Alles, was wir äußerlich Masse nennen, eben das Unüberwindlichste für die Sinne, verliert ganz seine Bedeutung, verschwindet in der Organisation und zeigt sich wieder, aber keinesweges so als wäre es nur in ihr versteckt. Die Bedeutung des Geschlechts in seiner höchsten Vollendung ist offenbar diese, daß jener ursprüngliche Gegensatz, der sich in der Unendlichkeit des Universums verbirgt, wie als Sonne und Erde, als Licht und Schwere im Ganzen, so als Mann und Weib in jeder Gattung, — die ganze innere Unendlichkeit der schöpferischen Natur in immer größerer Fülle sich offenbaren muß. Das vegetative Leben der Pflanzen wird durch die Thiere abgewandt von der blos universellen elementarischen Richtung, und dem innern Centro des Lebens zugewandt.[2]

Wo ein organisch Lebendiges erscheint, da ist unmittelbare Offenbarung der Einheit. Daß die Animalisation nichts Körperliches will, daß sie, obgleich sie nur in und mit dem Körperlichen erscheinen kann, ein Unsichtbares zu enthüllen strebt, ist

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 64—67 (Schubert: Die Urwelt und die Fixsterne, S. 297).

[2] Ebendaselbst, S. 68, 194—195, 224, 231.

zu entschieden, als daß wir es nothwendig finden sollten, es weitläufig zu entwickeln. Dies Seelenartige (τὸ ψυχιδιον), in welches alles Leibliche der Natur sich wie in einen innern unsichtbaren Abgrund versenkt, aus welchem die Welt einer innern unendlichen Thätigkeit allmälig reifend hervorquillt, ist die Sinnlichkeit. Die immer mehr gesteigerte Entwickelung der Thiere in der Geschichte der Erde ist nichts, als eine Enthüllung der Sinnlichkeit, als einer innern Sonne, die sich, der äußern gegenüber, bilden will. Die ganze Außenwelt ist das Aeußerlichwerden der Sinne, aber auch die Sinnlichkeit das Innerlichwerden der Außenwelt. In den höhern Sinnen dämmert die Persönlichkeit. Das höhere Thier ist zwar von der Gattung ergriffen; aber die Persönlichkeit, die innere Realität des Individuums, äußert sich dennoch auf eine verborgene Weise. So tritt die bildende Natur in immer engern Kreisen dem Mittelpunkt ihres Lebens, der Enthüllung der ewigen Persönlichkeit (das ist aber nicht etwa die Idee der Menschheit in Christo, sondern die Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen [1]) immer näher, und die sechsfache Welt eröffnet die siebente, heilige der Geschichte. Ein persönlicher Geist, der sich in die Vergangenheit verbarg, offenbart sich in jedem Menschen. Erst da der Mensch, der Herr der Schöpfung, der Priester der Natur, hervortrat, ordnete sich die Erde, erhielt

---

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 203, 475 (Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 93). — Steffens beklagt sich etwas höher (S. 198) darüber, daß in dieser Rücksicht Freunde und Feinde ihm so oft vorgeworfen, er predige den furchtbarsten Egoismus: und daß sogar ein Philosoph ganz unumwunden die Behauptung aufgestellt habe, das Streben, alle Persönlichkeit zu vernichten, sei selbst den Freunden eigen, mit welchen er (Steffens) Jahre lang durch gemeinschaftliche wissenschaftliche Thätigkeit verknüpft war: so daß er, in der furchtbarsten Verblendung befangen, mit Menschen in Verbindung getreten wäre, die dasjenige vernichten wollten, was ihm freilich das Heiligste zu sein schien. Steffens hat Recht und Unrecht zugleich. Als er mit Schelling in Verbindung trat, strebte in der That das Identitätssystem alle Eigenthümlichkeit zu vernichten, wogegen die theosophische Naturphilosophie allerdings wiederum die individuelle Persönlichkeit für eine ewige Idee hielt.

ein jedes thierische Leben seine jetzige Gestalt, wurden alle Kräfte dem Leben dienstbar. Die menschliche Gestalt hat das Maß der Zeiten, den Rhythmus des Tages und Jahres bestimmt. Ja mit der Ordnung der Erde entstand auch die des Planetensystems, des Universums. Der menschliche Leib hat also eine unendliche Bedeutung, er deutet das lösende Wort Gottes; und diese Bedeutung ist die Seele, als die unmittelbare Offenbarung jenes Wortes. Das Herz des Menschen ist die ganze Peripherie der Natur; und insofern es diese ist, durchaus vegetativ: insofern es in unendlicher Beziehung gegen das Centrum gesetzt ist, durchaus animalisch. Das Gehirn ist das unendliche Centrum: insofern es dieses ist, durchaus animalisch; insofern es in unmittelbarer Beziehung gegen die Peripherie gesetzt ist, durchaus vegetativ. (Welch' ein furchtbarer naturphilosophischer Schematismus!) Der Leib ist die Seele, in der Endlichkeit ihrer Erscheinung gefaßt: die Seele selbst, in ihrer größten Reinheit, das Unendliche des Leibes. Der Gedanke der Seele, mit welchem sie sich selber ergreift, umfaßt auf eine untheilbare Weise ihr ganzes irdisches Dasein als Ein Leben; und nur in diesem Gedanken ist sie sich selber die Seele. Was den Menschen vom Thiere trennt, ist der Durchbruch des Unendlichen, das, als Denken, als eine Hineinbildung des Uranfänglichen in das hervortretende Leben, eine wahre innerlich aufgeschlossene Unendlichkeit ist, und als eine solche erscheint: die Schönheit, die wenigstens als Möglichkeit eine jede menschliche Gestalt begleitet. Die Sprache ist die unmittelbarste Offenbarung der freien Persönlichkeit. In der Natur ist Alles durch die menschliche Gestalt — die innere Sonne des Universums — versöhnt; in ihr, und in der Blüthe derselben, dem Auge, spricht sich das Ordnende und Erlösende der ganzen Natur in ihrer göttlichen Tiefe aus. Die Urgestalt der Seele, wie sie aus Gott geboren ist, nennt die heilige Schrift als Vergangenheit das Paradies, als Zukunft den Himmel, dasjenige, worin bei allem Wechsel ewig die höchste Einheit und

das Unveränderliche durchblickt.[1] Eine nicht zum vollständigen Durchbruch gekommene oder wieder in die Flucht geschlagene Speculation, die zugleich an die Schleiermacher'sche Dogmatik anknüpft, hat genug von der Idee des Absoluten im Spiegel erblickt, um fortan nicht mehr von ihr lassen zu können. Doch da sie es nicht von Angesicht zu Angesicht schauen kann, und das „menschliche Erkennen" Gottes einen „thörichten Hochmuth" und eine „freche Vergötterung des Menschen" nennt: so bleibt ihr nichts übrig, als zur einfachsten, unmittelbarsten Form dieser Idee in Gefühl, Glauben, Liebe, die überall im Munde geführt werden, zurückzukehren, und solche „Andeutungen des Göttlichen" für „ganz etwas Anderes" zu halten, „als Gott erkennen."[2] Etwas Anderes sind sie freilich. Verdienstlicher aber wäre es von Steffens gewesen, wenn er sie bis zum Erkennen gesteigert hätte. Dagegen ruft er nur aus: „Ach! der Mensch kann das Größte wollen, aber es gelingt ihm nie. Stumpf steht er da, und starrt im Erkennen das Höchste an: und es zerbröckelt, wenn er es darstellen will, unter den ungeschickten Händen, daß nur die Liebe aus dem zertrümmerten Ganzen die verborgenen Züge herausfinden kann.[3] Und diese Demuth hat den Hochmuth, Philosophie sein zu wollen.

c. Psychische Anthropologie. Ist ein Uebergang vom Thiere zum Menschen nicht ebenso empörend, wie ein Uebergang vom Tode zum Leben? (Warum, wenn der Mensch das Ansich der Natur bildet? Denn das heißt, nach Steffens eigenen Sätzen, nichts Anderes, als daß er von Ewigkeit her schon in ihr angelegt war.) Kann der Mensch aus dem Thier erklärt werden? Ist nicht eine neue Schöpfung, eine uranfängliche

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 241, 267—268, 286, 290, 301 (Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 88, 126; Alt und Neu, Bd. II., S. 143—145), 306—309 (325; Alt und Neu, Bd. II., S. 165), 328, 345, 352.

[2] Ebendaselbst, S. 353 (454—456; Die gute Sache, S. 50).

[3] Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 729—730.

Geburt, außer aller Zeit mit dem Menschen erschienen, als er im Bilde Gottes erschaffen ward?[1] Der Idee und Würde nach ist allerdings der Mensch das Erste, Ursprünglichste, nicht aber der Zeit nach oder empirisch. Ueber diesen Satz hat Steffens ein ganz klares Bewußtsein: Schlummert nicht die ewige Persönlichkeit in der menschlichen irdischen Person, wie die Pflanze und das Insect in den Elementen, die thierischen Sinne in dem allgemeinen Gefühle, die höhern Sinne in der thierischen Begier? Das Vorzüglichere darf keinesweges auf eine Priorität der Zeit nach Anspruch machen. Die Entwickelungsgeschichte der Erde zeigt auf eine entschiedene Weise, daß der Mensch erst in der letzten Epoche der allgemeinen Bildung hervortrat: sie zeigt in frühern Epochen Verhältnisse der Productionskraft der Erde, welche die Möglichkeit eines menschlichen Daseins ausschlossen. Also ist der Mensch *entstanden*. Wo muß die Erscheinung des Geschlechts im Bilde Gottes als eine Blüthe der Natur uns entgegentreten? (Geht die Knospe nicht in die Blüthe über? Und doch empörte Steffens vorhin der Uebergang des Thiers zum Menschen.) Die göttliche schöpferische Kraft verbarg sich in die Erde. In einer Zeit, in welcher die Natur im Ganzen jenen Punkt der höchsten Begeisterung ihrer Productionen erreicht hatte, ist ihr diese ihre höchste That gelungen. Der Tag der Schöpfung brach erst dann hervor im ganzen unendlichen Weltall, als die geistige Sonne in dem Innersten des menschlichen Geistes aufging und sie umfaßte.[2] Steffens meint, die eigentliche Zeit sei erst mit der Entstehung der menschlichen Gestalt entstanden, ungefähr wie bei Kant die Zeit eine bloße Form der Sinnlichkeit war. Aber daraus würde folgen, daß die Menschengestalt keine entstandene wäre, weil ihr zeitliches Entstehen eine abgelaufene Vergangenheit (die sechs ersten Epochen der Erdbildung) vor-

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 363.

[2] Anthropologie, Bd. II., S. 363, 375, 369 (412); Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 88 (Alt und Neu, Bd. II., S. 145).

ausſetzt. Hierüber ſcheint Steffens zu keinem deutlichen Bewußtſein gekommen zu ſein.

Nach dieſen Betrachtungen kommt Steffens endlich an ſeinen eigentlichen Gegenſtand, und charakteriſirt die Racen, die Temperamente, die Lebensalter u. ſ. f., indem er, nach einem vorausgeſetzten Schema der Quadruplicität, die Begriffsbeſtimmungen und Unterſchiede dieſer Stufen auf einander zu reduciren ſucht. Er legt dabei die vier Temperamente zu Grunde, und vergleicht dem ſanguiniſchen oder genießenden Temperamente das Kind und die Negerrace, dem choleriſchen oder thätigen das Jünglingsalter und die Malayen, dem melancholiſchen oder ſehnſüchtigen den Mann und die mongoliſche Race, dem phlegmatiſchen oder leidenden (gleichmüthigen) das Greiſenalter und die Amerikaner. Das Bezeichnende der europäiſchen Race ſei ein urſprüngliches Gleichgewicht aller Neigungen. Dies „Gleichmaß der ganzen Schöpfung in dem Menſchen" wird dann auch die Unſchuld genannt, „der verhüllte Urkeim des ganzen Geſchlechts, aus welchem alle Mannigfaltigkeit der Geſchlechter, der Stämme, der Völker, der Perſonen ſich entfaltete," die eben ſämmtlich nur einſeitig ausgebildete Richtungen dieſes Urtypus ſeien. In Europa iſt es Steffens daher, „als wollte der freundliche Garten, deſſen Untergang das kämpfende Geſchlecht bedauert, unter den Füßen des friedlichen Geiſtes ſich geſtalten." Dieſe Unſchuld des Paradieſes, die Einheit mit der Natur, ſoll dann natürlich auch das Urſprüngliche, Erſte, und zugleich, als die ewige Perſönlichkeit, die anfangende Geburt der Freiheit ſein.[1] Vielmehr iſt die Freiheit die aus dem Verluſt der blos natürlichen Unſchuld entſproſſene Blume des geiſtigen Eigenthums, und nicht eine unmittelbare Naturgabe des europäiſchen Geſchlechts; ſondern die reifſte Geſtaltung derſelben iſt nur aus dem Grunde das, und zwar letzte, Product der europäiſchen Cultur, weil dieſe durch die

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 421—429, 440—451, 438, 413—415.

Zerwürfnisse der Geschichte hindurch sich jene Freiheit erst selbstthätig zu erringen hat.

Diese Anthropologie endet mit dem Resultat, daß die ewige Persönlichkeit (hier wird sie, im Gegensatze zu den frühern Behauptungen, als „die wahre Urgestalt, das Bild Gottes im Innersten," als Jesus Christus genommen), die vom Anfange an als Andeutung zukünftiger Seligkeit aus der Natur herblicke, durch die dreifache tiefe Sünde unserer Zeit — die Absolutheit des irdischen Besitzes, der irdischen That und des irdischen Erkennens — verunstaltet sei: und der Geist Gottes also richtend über die Welt schreite, und die Zeit vorbereite, in welcher die befreieten Urgestalten eines neuen Himmels und einer neuen Erde jene tiefe Einheit alles Lebens offenbaren werden. Die verschiedenen Elemente des Lebens suchen sich wechselseitig zu verdrängen. Dadurch verrathen sie für das Erkennen ihre eigenthümliche Natur; und was an ihnen wesentlich, ewig ist, wird eben offenbar im Gegensatz gegen das eitele und nichtige Streben, welches, über die bestimmte Form herausgehend, eine äußere Allgemeinheit durch innere Sonderung (Sünde) sucht, an der Stelle der äußern Sonderung (Freiheit des Eigenthümlichen), die Eins ist mit der innern Allgemeinheit und Einheit der Gesinnung (Liebe). Die Einheit Aller ist freilich das Höchste; aber sie ist nur durch die völlige Sonderung, durch die vollendete Persönlichkeit.[1] Was nun das Nähere jener Zerrbilder unserer Zeit in Bezug auf das Staatsleben sei, beschreibt die folgende Schrift.

3. Die Caricaturen des Heiligsten enthalten die Grundzüge einer Politik, worin es bei Steffens zu viel größerer Bestimmtheit und Entwickelung kommt, als bei der übrigen Schule, Schelling nicht ausgeschlossen: Aus der Religion entspringt alles Dasein, alles Leben; sie ist die Wurzel und Blüthe,

---

[1] Anthropologie, Bd. II., S. 454—456; Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 215; Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 130.

und die innerste lebendige Mitte aller Verhältnisse. Wir haben, um dies in jeder Rücksicht anschaulich darzustellen, die Ideen, so wie sie sich, zwar aus der Religion entsprungen, doch selbstgenugsam zu gestalten streben, entwickelt. Der Kampf des Lebens tritt hervor; sie vermögen nicht, ihn abzuweisen: Dissonanzen erzeugen sich, sie können sie nicht lösen. Wie der Staat in und mit der Kirche ist, lebt, in ihr die einzige Lösung seiner Aufgabe findet, wie auch hier der Kampf unseliger Verirrungen auf einen stillen Frieden deutet, der zwar nie erscheinen kann, aber dennoch das Ordnende der Zeiten eine schöne Zukunft aufzuschließen verspricht, sollen diese Betrachtungen darzuthun streben. Können wir läugnen, daß wir in einer revolutionären Zeit leben? Wer darf hervortreten, sagend, ich habe gefunden, was die Bessern vereinigen wird? Gibt es einen, auch der Herrlichste, der mehr bildete, als eine Parthei? Gibt es eine Ansicht des Lebens, durch welche in und für sich jene Verwirrung gehoben ist? Sie kann nur werden, insofern sie schon da ist; sie muß sich selbst voraussetzen. Was das tiefste Erkennen sucht, das offenbart sich unmittelbar durch die Liebe,[1] die das Wesen Gottes darstellen will; sie soll den mächtig werdenden Verstand gewinnen, nicht unterdrücken. Der Verstand soll sich beugen vor dem alleinigen Gott der Liebe, damit er erkannt werde als der Geist aller Gaben.

---

[1] Man erschrickt, bis wohin die Philosophie mit einem solchen Principe kommen kann, wenn man es ganz ernsthaft als ein solches aufgestellt findet in einer so eben erschienenen Broschüre: „Von der Liebeslehre. Aufgeschrieben von La Motte Fouqué," 1837, der sich auch schon früher der Philosophie nicht ganz fremd dünkte, indem er 1813 die philosophischen Fragmente aus Hülsens literarischem Nachlaß beim Publikum durch ein Vorwort einführte (Allgem. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, Bd. I., Heft 2, S. 264—267). „Die Wissenschaftslehre," beginnt Fouqué seine neue Philosophie, „stellt als Princip die Anschauung: Ich = Ich. Die Liebeslehre stellt als Princip das Gefühl: Ich < Gott; wobei aber zugleich die Empfindung der Unähnlichkeit des Ichs zu Gott schmerzlich vorschlägt, und somit die Sehnsucht nothwendig erwacht nach der Erreichung des auf ewig wiederherzustellenden, neu beseelenden, und somit auf ewig beseligenden Verhältnisses: Ich ∞ Gott" u. s. f. u. s. f.

Die Liebe entsagt dem Verstande nicht, erkennt ihn vielmehr in seiner Herrlichkeit an, wenn er sich auf göttliche Art kund thut. Wir bezeichnen unsere Hoffnung nicht blos als ein unbestimmtes Gefühl, sondern begründen sie vielmehr als einen verständigen Glauben. Das Erkennen ist wach geworden in unserer Zeit und unserem Volk, und läßt sich nicht abweisen. Das rohe Wissen ist nur durch das wahre Erkennen zu überwinden.[1]. Dies soll aber eben nach Steffens nur der Glaube sein.[2]

Die Idee des Staats. Das Gefühl der Freiheit ist aus der ganzen Richtung der gesammten Bildung unserer Zeit entsprungen; allmälig wuchs es empor, und hat das ganze Geschlecht durchdrungen. Nur die Philosophie kann uns retten. Ihr allein gebührt es zu lehren, was Freiheit sei. Willkür oder äußere Freiheit der Wahl zwischen Gutem und Bösem ist nicht die wahre Freiheit: jene soll vielmehr geopfert werden für diese, aber nicht durch diese. Alles Göttliche ist von Gott, ist aber Gabe und Selbstthat zugleich. Die Idee des Staats ist von der Kirche nichts Verschiedenes; sie ist die Gemeinschaft der Heiligen. Der Staat will in der Nothwendigkeit die Freiheit retten. Die unserer Zeit eigenthümliche Richtung des ganzen Geschlechts gegen die Natur will die Freiheit erkämpfen. Denn hier in der Natur ist die Stätte des Erkennens, oder nirgends. Die Natur wird selbst als in einer geschichtlichen Entwickelung begriffen erkannt. Sie hat einen anfangslosen Ursprung; denn nicht in der Zeit ist sie geworden. Vielmehr setzt alles Sein eine Natur voraus. Die Zeit ist selbst erst durch die Natur, mit ihr; sie ist die Offenbarung der Zeit, kann daher nicht in ihr geworden sein. Diese nie gewordene Natur ist die göttliche, die sich selbst offenbart in der erscheinenden, — die schaffende und erzeugende Kraft in ihr. (Mußte sie sich aber nicht ewig offenbaren? Und wird damit

---

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. v—vi; S. 8—9, 11—14, 23, 31.

[2] Anthropologie, Bd. II., S. 233—234.

nicht die Erſcheinung ſelbſt zu einer ewigen?) Was urbildlich in unſerm Innern, wie im Innern unſeres ganzen Geſchlechts ſich zeigt, das offenbart ſich vorbildlich durch das bedeutende Leben der Natur. Die wahre Natur des Menſchen kann nie geworden ſein, und ſeine Geburt in der Zeit gehört nur zu ſeiner Erſcheinung. Vor einem jeden Menſchen, wie vor der Geſchichte des ganzen Geſchlechts, liegt ein Paradies, ſeine urſprüngliche, eigenthümliche Natur, wie ſie aus Gott erzeugt war. Sittlichkeit iſt das Beſtreben, ſich in ſie wieder hineinzubilden. Wir ſind uns der Selbſtſchuld wohl bewußt; aber die Befreiung ſteht nicht in unſerer Gewalt. Indem die Religion den Zwieſpalt in uns, abgeſehen von aller Zeit, zu löſen ſucht, ſo daß ihr Thema der tiefgefühlte Verluſt der Seligkeit und ihre Wiedererlangung durch die Erlöſung iſt, will der Staat den Zwieſpalt unter uns heben: ſo daß das gemeinſchaftliche Leben als ein wahrhaft gemeinſames erſcheint, daß ein Jeder durch Alle und Alle durch einen Jeden frei werden. Wir müſſen den Staat nothwendig als eine Aeußerung der Vernunft, alſo der Freiheit, betrachten. Der Staat will und kann nichts Anderes wollen, als das Höchſte, das Göttliche in Allem. Die inwohnende Seele des Staats, die ganz in einem Jeden ſich als Freiheit ausſpricht, iſt nur auf das Göttliche gerichtet. Wenn wir in der Vergangenheit der Geſchichte jene Unſchuld nicht entdecken, ſo rührt es nur daher, daß wir nicht das, was in ihr das Weſen iſt, die göttliche Natur in der Vergangenheit, von dem, was nur ein vorübergehendes Scheindaſein in ihr hatte, zu trennen wiſſen. [1]

Alle Eigenthümlichkeit der Menſchen gründet ſich auf den Urgegenſatz, der, urſprünglich, wie die Vernunft ſelbſt, ewig ſich darſtellt, um ſich ewig zu vernichten: auf den Gegenſatz von Sein und Erkennen, Natur und Geiſt. Auf eine völlig in ſich

---

[1] Caricaturen des Heiligſten, Th. I., S. 16, 19 (Th. II., S. 473—474), 21, 25, 30, 32—33, 36, 39, 44—46, 54—55, 59, 89, 65.

gegründete, ſich ſelbſt genügende Weiſe wird dieſer Gegenſatz als beſtehend und aufgehoben zugleich geſchauet in dem, was wir Unſchuld und Weisheit nennen, welche die beiden Grundformen der in dem Göttlichen des menſchlichen Weſens gegründeten Unterſchiede in der größten unveränderlichen Reinheit darſtellen, und in welchen der Grund der Verſchiedenheit der Stände, als der ſelbſtſtändigen Elemente des Staats, geſucht werden muß. Der Staat nämlich, inſofern er ſich der Idee nach zu geſtalten ſucht, ſtellt die Hineinbildung des Seins in das Erkennen dar. Die Menſchen, als Organe des Staats, als eins mit ihm, ins dem ihr Leben in ſeinem aufgeht, leben entweder aus der Fülle einer in ſich ſichern Natur, — das überwiegende Sein, den Grund und Boden, das geſtaltende, leibliche Element des Staats (den Nährſtand): oder aus der unendlichen Fülle des ſich ergreifenden Geiſtes, — das überwiegende Erkennen, die Hoffnung und Blüthe, das erzeugende, geiſtige Element des Staats (den Lehrſtand) bildend. Werden dieſe Urſtände des Staats äußerlich auf einander bezogen, ſo daß ſie ihr Recht gegen einander behaupten wollen, dann ſind ſie beide nichtig: geſtalten ſich beide, ihrem Weſen nach, als in einer eigenen Welt, dann werden ſie nicht auf endliche, ſondern auf unendliche Weiſe, nicht äußerlich und theilweiſe, ſondern innerlich und ganz auf einander bezogen, nicht durch das Recht, welches Zwieſpalt, ſondern durch die Liebe, die den Frieden erzeugt. [1]

Der Bauernſtand iſt die Darſtellung der allgemeinſten Einheit des natürlichſten Geſchäfts durch Gemeinden. Der Bauer lebt mit der Pflanze, mit den Thieren, mit den Naturelementen; er hat eine Stätte gefunden auf der Erde, oder vielmehr die urſprüngliche Heimath, das Paradies, noch nicht verloren. (Vorher hatte der Europäer dieſen Vorzug.) Daher ſcheint uns dieſer Stand vorzugsweiſe die Stätte der Unſchuld: Der Ackerbau

[1] Caricaturen des Heiligſten, Th. I., S. 61, 65—66.

war von jeher mit der Religion verbunden; er ist der übrig gebliebene, nie ganz zu verdrängende Mythus, in welchem menschliche That und Naturthat in Eins verschmelzen. So wie derjenige, der die Natur als ein Ungöttliches betrachtet, die Bedeutung des Ackerbaues nicht begreifen kann: so muß auch die Bedeutung des Bürgers und seiner Hantierung demjenigen ein Räthsel sein, der nicht in der Mannigfaltigkeit steigender Bedürfnisse eine sich durchwindende Idee zu erblicken fähig ist. Alle bürgerliche Hantierung, die, äußerlich angesehen, nur dem Bedürfnisse dient, ist nur die verhüllte Kunst: und nimmt durch den innern und tiefern Sinn wahrer Innungen selbst eine kunstmäßige Bedeutung an. Der Bürgerstand ist die Darstellung des Individualisirens mannigfaltiger Geschäfte durch die Corporationen. Wir erkennen die Keime einer Zeit, in welcher jedes äußere Geschäft als sein höchstes Ziel die Darstellung des Göttlichen betrachten soll. (Das kam später auch bei den St. Simonisten vor.) Ich suche in der Idee des Staats die Einheit der Thätigkeit der Person mit einer über die Zeit hinausliegenden Persönlichkeit, und das Begründende der erscheinenden Person und ihrer That in derselben ursprünglichen Einheit. Das eigentliche Lebensprincip, der Grund und das Immanente des Staats, insofern er die Offenbarung einer Idee sein soll, ist ganz und durchaus die Religion. [1] So weit geht es ganz gut. Nun soll aber der Adel, als die Darstellung des Individualisirens der Person, die Freiheit, die der Bürger und Bauer nicht als Einzelner, sondern nur in der Corporation darstellt, vielmehr als inneres, unveräußerliches Eigenthum der Person besitzen, und damit erst die Freiheit des Staats auch für die Erscheinung da sein! Dem Adel wird hiernach der ruhige, mühelose Genuß, Besitz und Verwirklichung dessen ursprünglich zugestanden, was die andern

---

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. 70, 80—81, 83—84; Th. II., S. 203, 143, 462 (Die gute Sache, S. 33).

Stände (den Gelehrten mit eingeschlossen) nur in harter Arbeit und mühevoller Anstrengung strebend erringen können! Ja, Steffens geht fast so weit, ihn zu einem geborenen Beamtenstande zu machen, da er ihm die freie bedeutende That im Staate ausschließlich überläßt. [1]

Auch kann Steffens das naturphilosophische Schematisiren noch immer nicht ganz verbannen, reducirt dabei indessen zuletzt den Staat doch auf die ganz richtige Kategorie des organischen Lebens. [2] Ueberhaupt ist der wahre sittliche Gesichtspunkt des Staats festgehalten, wie wir ihn bei Hegel, der ihm auch in manchen Einzelnheiten folgt, wiederfinden werden: und die Quelle der Caricaturen in dem einseitigen Festhalten der blos juridischen Richtung nachgewiesen. [3] Daß die wahrhaft freie Verfassung nicht in der Urkunde bestehe, und die wahren Stände doch immer die Gesetzgeber seien, ist schon richtig. Aber warum scheint es Steffens zu verschmähen oder hält es wenigstens für geringfügig (obgleich ein Verfassungsentwurf von mächtiger Hand nicht ganz verwerflich sei), daß das geschriebene Gesetz auch ausspreche, was die Substanz des Volksgeistes ist, und diese somit vor Willkür garantire? [4] Steffens scheint hier, wie in manchen andern Punkten, sich selber nicht ganz klar, sondern uneins mit sich gewesen zu sein. Was er denn hin und wieder dadurch zu verdecken sucht, daß er Andern Misverständnisse seiner Lehre vorwirft. [5] Doch zeigt er sich im Ganzen, bei manchen retrograden Ansichten, in dieser Schrift wenigstens noch, als ein gemäßigter Liberaler: In unsern Tagen ist es eine herrschende Ueberzeugung aller europäischen Völker, daß eine gemäßigte (constitutionelle)

---

[1] Die gute Sache, S. 33; Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. 96—99 (131—132, 316, 320).

[2] Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. 103—104; Th. II., S. 217, 649—651, 655, 657—658.

[3] Ebendaselbst, Th. II., S. 433—434 (Die gute Sache, S. 52).

[4] Ebendaselbst, Th. I., S. 133.

[5] Ebendaselbst, Th. II., Vorrede, S. v; S. 1, 630.

Monarchie mit einer Repräsentation aller Stände die wahre zeitgemäße, zweckmäßigste Verfassung sei. Ein jeder nicht constitutioneller Staat ist ein interimistischer. Die Regenten theilen diese Ueberzeugung, und haben sich nicht gescheuet, es im 13ten Artikel der Bundesacte öffentlich auszusprechen. Wer wagt es, mit der Behauptung aufzutreten, daß den Fürsten dieser Entschluß nur durch die Umstände abgedrungen war, daß sie nur täuschen wollten? [1]

Nachdem Steffens auf diese Weise „das unsterbliche Wesen des Staats" dargestellt (später bemerkt er im Kantischen Sinne: Eigentlich ist eine jede lebendige Staatsform eine Republik, und jede andere Form eine Caricatur [2]), macht er nun den Uebergang zur Schilderung der Caricaturen dieses Heiligsten: Das Böse — die Selbstsucht — sucht alle Realität in der Trennung, das Gute — die Liebe —, in der Einheit. Als Wille ist das Böse positiv, in der Ausführung negativ: Handlung ohne wahrhaftes bleibendes Product, Thun ohne That. Das Product ist lediglich Verzerrung, Heraustreten einer Richtung, die in ihrer Vereinzelung ihr selbstsüchtiges Streben, aber auch ihre eigene Nichtigkeit offenbart, und damit die innere Wahrheit des Ewigen und Einen bestätigt. [3] Solche Caricaturen sind: „Der Bequeme, oder Glückseligkeit und Ruhe;" und „Die Unruhigen, oder Freiheit und Deutschheit". [4] In Bezug auf den Bauer kommen die Extreme vor: „Jeder wirkliche Bürger ist Bauer, und nur Bauern können Bürger sein." — „Der Bauernstand kann nie einen eigenen Stand bilden, am wenigsten als ein eigenes bleibendes Element im Staate angesehen werden." Caricaturen des Bürgerstandes sind: einerseits gänzliche Aufhebung der Zünfte

---

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. 358 (Th. II., S. 187; Die gute Sache, S. 37), 134, 143—144.

[2] Ebendaselbst, Th. II., S. 183.

[3] Ebendaselbst, Th. I., S. 166—167.

[4] Ebendaselbst, S. 174, 197.

und absolute Gewerbefreiheit, damit aber ins Unendliche gehende Industrie, Verfeinerung aller Bedürfnisse, Theilung der Arbeit, und allgemeine Abhängigkeit der Consumenten und Producenten von einander; andererseits Rückkehr zu einfachern Sitten, und Verminderung der Bedürfnisse. In Rücksicht auf den Adel hält nach Steffens die eine Parthei die Unwandelbarkeit des Feudal-Adels fest, die andere behauptet dies Element als durch die lebendige Entwickelung der Geschichte völlig ausgeschieden. Die wahre seit Jahrhunderten still und allmälig vorbereitete Ausgleichung beider Verzerrungen sieht er nicht übel in der Pairie, die er einen rein bürgerlichen Adel nennt, den einzigen, der übrig geblieben sei (und der mit der Aufhebung der Erblichkeit sich in einen reinen Verdienstadel verwandeln würde). Bei Gelegenheit des Gelehrten kommt er unter Anderem auch auf die „Preßfreiheit, als ein nothwendiges Element des Staats," zu sprechen, und sucht auch hier die fehlerhaften Extreme zu vermeiden. Er nennt die Presse „die Kammer der von Gott berufenen Seher, derer, die die heilige Zukunft zu deuten haben, die Opposition gegen die Verfassung selbst, die erhabene Stelle des tiefsten, bedeutungsvollsten Kampfes. Diejenigen, die mit Starrsinn herkömmliche Formen der Knechtschaft erhalten wollen, behaupten, es habe das Volk die Reife, die Mündigkeit nicht, die erforderlich sei, um an einer freien Untersuchung Theil zu nehmen: als wenn diese Reife auf irgend eine andere Weise, als eben durch die freie Untersuchung selbst, herbeigeführt werden könnte. Censur ist Leibeigenschaft des Erkennens, Beschränkung des heiligsten Eigenthums, absolute Hemmung der freien Entwickelung des Staates."[1]

Von den Caricaturen einzelner Stände erhebt sich Steffens im zweiten Theile zu den eigentlich politischen. Das erste Zerrbild in

---

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. I., S. 245, 249, 252: 284—293: 309, 320, 329, 100: 340, 342 flg., 361, 375; Die gute Sache, S. 34.

Bezug auf Staatsverfassung ist die Lehre Hallets oder die Legitimität, patriarchalische, kriegerische und theokratische Staatsformen vertheidigend, und die Völker aus dem wahrhaft Revolutionären und Demagogischen der Reformation unter die Hierarchie der katholischen Kirche (wie Schlegel) wieder zurückzuführen strebend. Die zweite Caricatur liefern die französische Revolution und Rousseau's Contrat social, aus welchen die Ansicht von unverletzbaren Menschenrechten, von Freiheit und Gleichheit in des Menschen eigener Brust entspringe, der wahre Sinn des echten Protestantismus. Das erste Princip führe auf absolute Stabilität, das andere auf stete Umwälzungen: jener Ansicht sei das überlieferte Dasein Alles ohne eine zugestandene Realität der Gedanken; sie wolle die Vergangenheit als solche zugleich als eine Zukunft setzen; diese behaupte die Realität der Gedanken und die bloße Idealität eines gegebenen Daseins, sie strebe die Zukunft ohne Vergangenheit zu gestalten und diese nur als einen widerstrebenden Stoff zu betrachten. Das Herausheben dieser Widersprüche beider Ansichten erzeuge die dritte Caricatur, die der einseitigen Administration (als Regiment der Beamten und der stehenden Heere), welche nicht die Einheit beider, vielmehr nur das äußere Gleichgewicht, die Indifferenz suche, indem sie der behaupteten Realität der Ueberlieferung ihre nothwendige Idealität, der behaupteten Realität des Bewußtseins ebenso seine nothwendige Idealität und umgekehrt entgegenstelle: sie suche die Forderungen der Zukunft durch die Gewalt der Vergangenheit, die Ansprüche, die diese macht, durch die Macht der Zukunft zu hemmen; sie selbst sei indifferent gegen beide Richtungen. Es hält nicht schwer das Urbild zu dieser Caricatur, das Steffens im Auge hatte, herauszufinden.

Um diesen Zerrbildern zu entgehen, führt Steffens nun die

---

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. II, S. 231, 274, 289—309: 301, 319—320, 348, 264, 306, 321, 332, 380—431 (350).

Idee des Staats auf die Religion zurück: Der Staat soll erkennen, daß die ewige Liebe, oder, was dasselbe ist, die göttliche Gnade das einzig treibende Princip in ihm ist. Durch die wahre Freiheit, die, könnte sie auf der Erde erscheinen, alle Wahl (Willkür) ausschließen würde, entsteht der reine Wille, der eins ist mit dem allmächtigen Geiste (sehr gut!), der waltet durch alle Zeiten, eins also auch mit der Natur. Es gibt nicht drei auch innerlich von einander getrennte Regionen, die des Ewigen (des Glaubens) als Religion, die des Unendlichen (abstrahirten Allgemeinen) als Wissenschaft, die des Endlichen (abstrahirten Besondern) als Staat. Diese drei Welten sollen sich vereinigen; und diese Einheit für das erscheinende Leben ist der Staat. Eine absolute Darstellung des Absoluten durch eine irdische Sprache ist so unmöglich (ist das nicht ganz Kantisch gesprochen?), wie die absolute Gesundheit des Staats. Wo sie wäre, würde eine Trennung der Darstellung und des Lebens unmöglich sein; Beide wären eins, und diese Einheit wäre die Kirche.[1] Nun, existirt die Kirche etwa nicht? Oder soll auch sie noch das Absolute nicht absolut offenbaren? Bürgerliche Freiheit, die ihm eins ist mit der politischen und sittlichen, erkennt Steffens dann, in der völligen Gesundheit und ungehemmten Entwickelung der Familie und der Corporation, in den Adelsmajoraten, in der doppelten Repräsentation durch zwei Kammern, in der Oeffentlichkeit ihrer Verhandlungen, in den Geschworenengerichten, die er ein reines Selbstbekenntniß nennt, in der Endlichkeit der königlichen Gewalt, [illegible] Bestimmungen, worin die Hegel'sche Rechtsphilosophie, die, nach dem Datum der Vorreden zu schließen, noch einen Monat von dem zweiten Theile der Caricaturen herauskam, gänzlich mit ihm übereinstimmt.[2] [illegible]

[1] Caricaturen des Heiligsten, Th. II., S. 473—476 (Die gute Sache, S. 12), 504, 519—520.

[2] Ebendaselbst, S. 324—327 (Die gute Sache, S. 33).

[3] Ebendaselbst, S. [illegible] von Hegel's Werken, Bd. VIII., S. 34).

4. Religionsphilosophie. Die Religion ist wie in Einer Rücksicht rein geschichtlich, so in der andern rein individuell: sie ist Beides zugleich, in unergründlicher Einheit; und es ist Keinem, der nicht blos über Religion sprach, sondern religiös ist, jemals gelungen, seine Individualität auszuschließen. (Bei Steffens wenigstens ist es so gewesen, wie die Folge zeigt.) Ermüdet von dem langen Kampfe mit einem Wissen, welches nicht allein innerhalb seiner Grenzen, sondern auch da, wo es nicht hinreicht, sich in sich begründen wollte, fing ich an, mich an das Christenthum zu wenden, fing ich an, mehr zu ahnen als zu glauben, daß der Heiland der Welt auch der Erlöser des Denkens, der Erretter der verirrten Vernunft von ihren eigenen Verirrungen sei. Es wird denjenigen, die meine Schriften kennen, nicht schwer sein, diese Neigung anfänglich mehr durch ein ahnendes Gefühl erregt, als auf einem festen Glauben beruhend zu finden. Einige glauben, man müsse die als geschichtlich angegebenen Umstände, unter welchen das Christenthum erschien, die äußere Form der Ueberlieferung von ihrem Wesen trennen: während Andere eine solche Trennung der Form und des Wesens für durchaus unerlaubt, ja frevelhaft halten. (Ein Gegensatz, den auch Jacobi und Schleiermacher ihrer Theologie zu Grunde legten.) Wir glauben fest an eine zu einer bestimmten Zeit erschienene Offenbarung Gottes im Fleische. Man behauptet, daß die Erzählungen von dem Heilande mythischen Ursprungs sind. In den alten Mythologien der verschiedensten Völker entdeckte man eine Uebereinstimmung, die auf ein tiefes, dem menschlichen Geiste eingeprägtes Dasein und Leben in einer Welt deutete, die dem Verstande verschlossen, nur durch die erzeugende, lebendige Einbildungskraft wird und gedeiht. Das religiöse Gefühl, sagen unsere Gegner, ist ein Gefühl der Abhängigkeit, durch welches der selbstsüchtige Wille in uns gänzlich vertilgt wird. Das verborgene Geheimniß des Christenthums, welches in die Mythen verhüllt ist, hat Alles, was die Selbstsucht erzeugt, in seiner

Richtigkeit dargestellt, und die ewige Ordnung Gottes in der erscheinenden Welt anerkannt, durch welche die Nichtigkeit der sinnlichen Persönlichkeit entschieden gelehrt wird. So kann das mythische Christenthum als ein Erziehungsmittel angesehen werden, welches den Werth verliert, jemehr der gebildete Verstand das Ewige der Weltordnung anerkennt. [1]

Dieser zuerst von Schleiermacher verfochtenen Ansicht, welche Steffens nun eben die falsche Theologie, auch nach Scheibel eine gnostische nennt, stellt er jetzt seinen wahren Glauben entgegen: Der christliche Glaube, wie er durch Luther wieder lebendig wurde in der Geschichte, ist das Absolute; sein innerstes Wesen ist ein absolutes Leben, ein Dasein. Die Liebe ist das innerste, das heiligste Mysterium, der Kern und das Wesen des Christenthums. Aber kann die Liebe aus einem Gefühl abgeleitet werden? Wir läugnen keineswegs, daß ein Gefühl die Stätte der Religion in der menschlichen Seele sei, wenn wir auch nie zugeben können, daß sie aus diesem Gefühle hergeleitet werden kann. Was wir hier Gefühl nennen, ist die unmittelbare Gegenwart des ganzen, ungetheilten, sowohl sinnlichen als auch geistigen Daseins, der Einheit der Person und ihrer sinnlichen und geistigen Welt. Die Ueberzeugung, daß alles Irdische nicht blos ein Vergängliches, für das Ewige Nichtiges, sondern auch im tiefsten Grunde ein Böses wird, wenn es für sich sein will, können wir nicht aus uns selber erhalten; denn alles menschliche Treiben ist sündlich von Anfang an. Eine solche Ueberzeugung von dem tiefen Verderben alles irdischen Daseins entsteht nicht durch Forschungen oder Erklärungen irgend einer Art; sie ist vielmehr ursprünglich gegeben. Es ist eine Thatsache, es ist so; wir erkennen es unmittelbar, mit Furcht und Zagen. Diese Erkenntniß ist die Wurzel und die Frucht

---

[1] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 19; Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, Vorbericht, S. III—IV; S. 7, 18, 33, 33, 53—62.

des Christenthums zugleich, die Grabestiefe, durch welche wir wandeln müssen an der Hand des Heilands.[1] Eine schlechte Distinction macht Steffens, wenn er sagt, daß das Geheimniß der heiligen Dreieinigkeit offenbar wurde, als der Heiland erschien, enthüllt aber erst im Reiche Gottes wird.[2] Von hier geht diese Theologie dann dazu fort, das christliche Dogma in Weise der unmittelbaren Vorstellung zu nehmen, indem Steffens „nicht als ein Schriftgelehrter, sondern als ein Mitglied der Gemeinde öffentlich reden" will;[3] was dann weiter kein philosophisches Interesse haben kann. Nichts desto weniger müssen wir seine Erklärung des Abendmahls, „das nicht sinnlich, sondern geistig verstanden werden soll," für eine durchaus allegorische aussprechen: Der Heiland hat uns gelehrt, diese ewige, liebevolle, unerklärliche Hingebung seiner dem Geschlechte und einem Jeden auf gleiche Weise geweihten Persönlichkeit den Genuß seines Leibes und Blutes zu nennen.[4] Ebenso will er die Wunder in höherem Sinne deuten.[5] So unmöglich ist es, bei dem besten Willen, den unmittelbarsten Wortverstand der Bibel festzuhalten. Und ist jedes Bildliche in der Religion nicht mythisch? Im Verlauf der Schrift „Von der falschen Theologie" behandelt er Zeitfragen über den Pietismus, die Union u. s. f.: die letzte auch in dem Werke, „Wie ich wieder Lutheraner wurde;" was wir hier aber ebenfalls übergehen müssen.

In der zweiten der so eben angeführten Schriften, worin er entwickelt, was ihm das Lutherthum und Christenthum sei, sagt er: Die innerste Eigenthümlichkeit eines Menschen, der Ausdruck seiner ewigen Persönlichkeit, hat ihre Gestalt, die nie in

---

[1] Von der falschen Theologie u. s. f., S. 63, 73—74 (Polemische Blätter, H. I., S. 47), 99—100, 108—109, 113—114.

[2] Ebendaselbst, S. 124.

[3] Ebendaselbst, S. 162.

[4] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 135; Von der falschen Theologie u. s. f., S. 247—248.

[5] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 114—126.

der Erſcheinung rein hervortreten kann, aber in Augenblicken des reinſten Daſeins ſich loswindet, und uns dann wie aus einer höhern Welt begrüßt. Das Hemmende, die vergängliche Erſcheinung Begründende, die ewige Perſönlichkeit Verhüllende, das mich von Gott und Seligkeit Ausſchließende iſt das Böſe in mir.[1] Das Böſe wäre hiernach das Aufgeben der Eigenthümlichkeit. Sagt nicht aber vielmehr das Chriſtenthum, daß das Böſe ſich ſtets zu einem eigenen Selbſt machen will? Beſteht nicht Religion, nach Paulus, darin, daß nicht Ich, dieſer Eigenthümliche, ſondern Gott in mir lebe? Und wenn Steffens auch das Princip der Eigenthümlichkeit von Schleiermacher entnommen, ſo hat er es doch ganz ins Entgegengeſetzte verkehrt, da die Reden über die Religion eben das Opfer der einzelnen Perſönlichkeit, die Steffens zu einer ewigen machen will, verlangen, und nur die ewige Perſönlichkeit der allgemeinen Idee der Menſchheit beſtehen laſſen. Doch auch Steffens kennt im unklaren Widerſpruch mit ſich ſelbſt die Wahrheit und Nothwendigkeit dieſes Opfers. Hingeben will ſich alſo dieſe Perſönlichkeit wohl, „ganz hingeben, das ganze Daſein, Handeln und Denken, verſenken in Ihn, — um Alles wieder zu empfangen, gereinigt und für die Ewigkeit beſtimmt! Dieſe gänzliche Hingebung iſt Liebe, die völlige Einheit in der Sonderung.“[2] Wozu ſich aber ganz hingeben, wenn man dennoch Alles behält? Und kann die Perſönlichkeit Alles zurückbekommen, wenn ſie gereinigt werden ſoll? Das Opfer der Schlacken der Perſönlichkeit muß kein Spiel, ſondern Ernſt ſein. Alles aber was wir Eigenthümliches ſind und haben, ſind wir in der Lüge und Täuſchung, wie ſchon, außer dem Apoſtel, auch die älteſte Philoſophie Steffens hätte lehren können. „Die völlig unbedingte Hingebung verlieh mir erſt die unendliche Gabe.“[3] Es iſt nicht ſchwer Alles wegzugeben,

---

[1] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 93, 108—109.
[2] Ebendaſelbſt, S. 110—111, 136 (Anthropologie, Bd. I., S. 368).
[3] Ebendaſelbſt, S. 127.

wenn man vorher schon weiß, daß man hinterdrein Alles wiederkriegen wird. Wobei man außerdem noch den Vortheil hat, unter dem Schein christlicher Demuth, im Stolze seiner eigenthümlichen Ansichten, Entwürfe, Handlungen — als jetzt durch den Heiland „verklärter" — einherschreiten zu können. Steffens trifft hier außerdem der Vorwurf, daß er die von ihm selbst noch 1805 getadelten „Versuche, das Endliche unvergänglich, und das Irdische ewig zu machen," später an seinem Theile selber erneuern half. [1]

Wenn nun die folgenden Sätze, in denen die wesentliche Bestimmung des Christenthums angegeben sein soll, irgend einen Sinn haben wollen, so müssen sie das Opfer der Persönlichkeit vom Gläubigen erheischen: Der Heiland, als Gegenstand der Liebe und doch zugleich als die Liebe selbst, ist, wie die einigende, doch auch völlig gesonderte Person aller Persönlichkeit. Diese Einheit selbst ist der offenbar gewordene persönliche Gott, der Geist, sich darstellend durch die Gemeinschaft, ebendaher selbst Person. Gott ruht als das verborgene All in der Seele eines jeden Menschen. Luther hielt die Naturseite des Christenthums fest, indem er sie von der Erscheinung losriß, und gab ihr eine innere geistige Bedeutung, weil ihn ein weissagendes Gefühl ahnen ließ, daß die Gewalt des reflectirenden Verstandes (— wohl die reformirte Confession) die Kirche zerstören würde, wie er denn auch den ersten Versuch dieser Gewalt so entschlossen abwies. Wenn man die Vereinigung der Gläubigen den Leib des Herrn nennt, so hat dieser Ausdruck gar keine Bedeutung, wenn nicht der Geist für einen Jeden als das erzeugende, der Heiland als das den Keim entwickelnde, nährende Princip wirklich da ist. Alles, was Christus der Welt war und sein wird, was er lehrte und litt, gestaltet sich in uns, daß wir inne werden, seine Worte sind er selbst, sind Geist und Leben. Der Gott der Liebe hat das Siegel der Ewigkeit aufgedrückt jedem ihm geweihten Be-

[1] Alt und Neu, Bd. I., S. 98—99 (88).

mühen; und was in Kunst und Wissenschaft, in Treue und Liebe gelingt, das ist nicht gestorben.[1] In der That hat Steffens hiermit den richtigen Sinn der persönlichen Unsterblichkeit getroffen.

Dritter Abschnitt.

Die Solger'sche Philosophie.

Die Naturphilosophie war davon ausgegangen, daß die absolute Identität, als ein unmittelbar Vorausgesetztes, das Erste war. In ihrem Fortschreiten kam die Schule aber bald zu der Einsicht, daß es auch ein Hervorgebrachtes, und als solches das Letzte sein müsse. Das Identitätssystem stellte als wissenschaftliche Behauptung nur jene erste Seite, die theosophische und mystische Naturphilosophie nur diese zweite Seite auf. Die Entwickelungsgeschichte der Erde, die Einerzeugung des Menschen in das göttliche Urbild blieb die Hauptsache: und das Vorausgesetztsein des Göttlichen eine unwissenschaftliche Hypothese des Glaubens. Carl Wilhelm Ferdinand Solger sucht nun beide Richtungen zu vereinen, indem er die absolute Voraussetzung des Glaubens als ein durch das philosophische Denken und dessen Methode Wiedererzeugtes behauptet. Die aus der absoluten Einheit hervorgegangenen Gegensätze führt er wieder auf diese zurück, und läßt dieselbe dadurch ebenso wiederum aus jenen entspringen. Doch fallen beide Bewegungen bei ihm noch außer einander, wie sehr er auch bestrebt ist, den mystischen Inhalt der Naturphilosophie

---

[1] Wie ich wieder Lutheraner wurde, S. 130—133, 137, 180.

mit der dialektischen Methode in Verbindung zu bringen; — ein Bemühen, wodurch er Hegeln in die Hände arbeitete.

Was das Leben Solgers betrifft, so wurde er am 28. November 1780 zu Schwedt in der Ukermark geboren, woselbst sein Vater Director der markgräflichen Kammer war. Zu Ostern 1799 bezog er die Universität Halle, um Jurisprudenz zu studiren. Doch fesselten ihn hier besonders die philologischen Vorträge August Wolf's. Zu Michaelis 1801 ging er auf ein halbes Jahr nach Jena, vorzüglich um Schelling zu hören: und machte 1802 eine große Reise nach der Schweiz und Paris. Mit dem Anfange des Jahres 1803 wurde er in Berlin bei der damaligen Kriegs- und Domainen-Kammer angestellt. Im Jahre 1804 hörte er Fichte's Collegium über die Wissenschaftslehre, wie er denn auch die Principien Fichte's und Schellings, die er die größten Philosophen unserer Zeit nennt, mit einander auszusöhnen sucht. Er verließ bald die praktische Laufbahn, um sich gänzlich den Wissenschaften zu widmen, privatisirte in Berlin als Gelehrter, studirte jetzt vorzüglich den Spinoza mit großer Emsigkeit, promovirte 1808 zum Doctor der Philosophie, habilitirte sich 1809 an der Universität zu Frankfurt an der Oder, und las hier mit vielem Beifall philosophische und philologische Collegia. Noch in demselben Jahre schlug er das Amt eines Ober-Bürgermeisters, welches die Stadtverordneten von Frankfurt ihm antrugen, aus, und wurde dafür Professor daselbst. Im Sommer 1811, als die Frankfurter Universität nach Breslau verlegt wurde, kam Solger als Professor an die neu errichtete Universität Berlin, wo er nach achtjährigem Wirken am 25. October 1819 kurz vor dem Beginn der Vorlesungen plötzlich starb, und am 28. October von der studirenden Jugend feierlich nach dem Kirchhofe vor dem Oranienburgerthore zu Grabe geleitet wurde. [1]

---

[1] Solgers Nachgel. Schriften, Bd. I., Vorrede, S. VII, XIII—XIV; S. 17—19, 34, 49, 84, 131, 134, 144—145, 158, 161—162 (173, 194), 200—201, 210—211, 778—779 (Hegels Werke, Bd. XVI., S. 441—442).

Von Solgers Schriften müssen wir zuerst die metaphysischen hervorheben, welche im zweiten Bande des von Tieck und Friedrich von Raumer herausgegebenen Nachlasses, „Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel" (2 Bände, 1826), enthalten sind (den ersten Band füllt das Leben und der Briefwechsel): „Ueber die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie;" und „Philosophische Gespräche über Sein, Nichtsein und Erkennen," worin Solger sehr dialektisch ist. Hierauf folgt, da er die Natur nicht ausführlich und besonders behandelt hat, seine „Philosophie des Rechts und Staats", aus Vorlesungen an der Berliner Universität entstanden und gleichfalls im zweiten Bande des Nachlasses abgedruckt. Den Beschluß machen seine zahlreichen ästhetischen Schriften. Sie bestehen theils aus kleineren Abhandlungen und Kritiken, im zweiten Bande der nachgelassenen Schriften gesammelt, theils aus größeren Werken wie „Vorlesungen über Aesthetik" (1829 vom Professor Heyse herausgegeben, der sich einen Schüler Solgers nennt [illegible] 1819 diese Vorträge nachschrieb, mit welchen [illegible] ferner „Erwin. Vier Gespräche [illegible] (2 Theile, 1815) [illegible] Philosophischer Gespräche" dienen zur Ergänzung [illegible] dieser verschiedenen Zweige der [illegible] über alle [illegible]

[illegible] und Bestimmung der [illegible] allein kann der innersten [illegible] Unbegreiflichkeit [illegible] allem [illegible] zur deutlichen [illegible] Philosophen [illegible] und [illegible] in anderen [illegible] aus dem [illegible]

[illegible]

[illegible]

Triebe entwickelt, dem ganzen Leben in den innerſten Gründen das menſchlichen Bewußtſeins einen neuen Mittelpunkt und feſten Halt zu bereiten. Eine Zeit, in welcher alle unmittelbaren und überlieferten Ueberzeugungen faſt ausgerottet ſind, kann nur durch Einſicht und Bewußtſein gerettet werden. Der Menſch muß deswegen philoſophiren, weil er ein vollſtändiges Selbſtbewußtſein hat. Der Menſch kann ſich nicht als wirklich eins mit ſich ſelbſt, oder als denſelben in der Mannigfaltigkeit ſeines Daſeins erkennen, wenn er nicht zugleich in ſich das Bewußtſein überhaupt erkennt, oder die Einheit ſchlechthin, welche von Urſprung an mit aller Mannigfaltigkeit eins iſt. Kann er aber ſich ſelbſt in dem Einen und Mannigfaltigen vollſtändig zuſammenfaſſen, ſo erkennt er in ſich auch das Weſen eines ſolchen Bewußtſeins überhaupt, welches in Allen daſſelbe ſein muß, und worauf das ſeinige nur als ein einzelnes aufgetragen iſt. Dieſes Erkennen eines allgemeinen Bewußtſeins, mit welchem das unſrige dem Weſen nach eins und von welchem es nur eine einzelne Aeußerung iſt, nennen wir aber ſchon Philoſophie, — die Einſicht, daß und auf welche Weiſe durch eine als das Weſentliche in unſerer Natur anerkannte urſprüngliche und unerklärliche Thatſache das ganze Bewußtſein angefüllt und beſtimmt werden müſſe. Die ganze Philoſophie iſt nur eine Geſchichte dieſes allgemeinen Selbſtbewußtſeins. In Gott iſt das Selbſtbewußtſein, indem es ſich in ihm aufhebt, allein etwas Exiſtirendes. Der Moment, von welchem alle Philoſophie ausgeht, iſt auch eine Erfahrung, und zwar die Erfahrung ſchlechthin; denn man muß in ſich ſelbſt den Zuſtand des höchſten Selbſtbewußtſeins zu erzeugen wiſſen, ohne dies iſt man gar nicht fähig zu philoſophiren.[1]

A. Die Solger'ſche Methode: Aus dem bisher Geſagten erhellt ſchon von ſelbſt, daß es nothwendig zwei verſchiedene Arten

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 57, 180, 182, 60—62, 64; 263; Bd. I., S. 376; Philoſophiſche Geſpräche, S. 189.

der menschlichen Erkenntniß geben muß: die eine des gemeinen, unvollständigen Bewußtseins; die andere des höhern, und wesentlichen. Nach der ersten Art, welche die der sinnlichen Wahrnehmung einzelner äußerer Gegenstände ist, fassen wir die Dinge nur theilweise und als zufällig und mannigfaltig auf; diese Erkenntniß ist die der Beziehungen, der Widersprüche, der Kämpfe. Der menschliche Geist hat aber einen unwiderruflichen Trieb, das Mannigfaltige in eine höhere Einheit zu verbinden; diese verknüpfende Thätigkeit nennen wir das Denken. Unsere gemeine Verstandesthätigkeit, die bloße Form des Denkens, ist auch nur eine bedingte und relative Erkenntniß, welche die Verbindungen zwischen den Gegensätzen blos durch die allgemeinen Verhältnisse der Vergleichung, Unterscheidung, Unterordnung u. s. w. vollendet. Daß wir aber einer innern und wesentlichen Einheit bedürfen, das beweist uns die Natur unseres eigenen Selbstbewußtseins. Die innere Nothwendigkeit treibt uns, die Natur anzusehen als ein Ganzes oder ein Weltall, welches alle die Gegensätze und Unterordnungen, die wir, durch einzelne Anregungen bestimmt, mit unserm Verstande uns vorstellen, in Einen großen Zusammenhang verbinde: — das vor allem Gegensatz gegebene lebendige Eine, das göttliche Bewußtsein, welches der gemeine Verstand nicht erkennt, sondern in die Sphäre der gemeinen Beziehungen herabzieht, und den Widerschein des Richtigen darauf überträgt, indem Gott gedacht wird wie ein anderes persönliches Wesen, das von andern sich nur unterscheide durch einen unendlich trefflichern Verstand. [1]

1. An und für sich muß die Erkenntniß Einheit des Allgemeinen und Besondern, und also auch Einheit der Form und des Stoffes sein; und dies ist eine von den Hauptbedeutungen des Wortes Idee. Die Ideen sind an und für sich von Anfang

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 65 (86), 67—68, 70, 76—77, 82—84, 87—88.

an als die ewigen Einheiten der Verstandes-Beziehungen da. Das ganze Denken unseres Verstandes strebt dahin, seine Verknüpfungen so weit zu führen, bis es solche Punkte treffe; und die Idee beglaubigt sich darin nur durch sich selbst (ein in Aristotelismus mündender Kantianismus). Daß es eine Mehrheit von Ideen gibt, rührt aus dem verschiedenen Verhältnisse her, in welchem die eine und selbe ewige Idee zur Existenz und zum gemeinen Bewußtsein steht, worin sie sich auf verschiedenen Wegen und in verschiedenen Gestaltungen äußert. In allen aber ist Dasselbe die Einheit des Einen Wesens mit sich selbst, welche eben deswegen eine lebendige und keine todte ist, weil sie sich selbst zur Existenz entfaltet und sich in der Aufhebung derselben und ihrer Gegensätze wieder mit sich selbst vereinigt. Für die Aeußerung der Idee selbst kann die ursprüngliche Einheit, aus welcher sie hervorgeht, nur betrachtet werden als das ruhende Wesen, in welchem ihre Einheit begründet ist, oder die Vernunft; diese aber ist nichts Wirkliches, oder als wirklich Gedachtes, sondern eben nur das, was von allem Wesentlichen in der Existenz den innern vorausgesetzten Grund ausmacht. Den gegenwärtigen Stoff, insofern er ein wahrhaft wesentlicher ist, bieten nur die Ideen dar, indem sie wirklich und lebendig vortreten, und so die Gegensätze der gemeinen Existenz aufheben. So wie nun die Ideen durch die besondern Verknüpfungen der Stoffe im Verstande in die Existenz eintreten, so muß die wesentliche oder göttliche Einheit sich ebenfalls durch eine Verknüpfung in der Existenz offenbaren; diese kann aber, da der Stoff dieser Einheit nur das Eine und selbe als eins mit sich selbst ist, auch nur die Verknüpfung unseres Bewußtseins mit sich selbst sein, worin zugleich die ganze Existenz mit enthalten ist, da sie ja nur in den Modificationen unseres von sich selbst abgelösten Bewußtseins besteht. (Dieser Standpunkt der Reflexionsphilosophien der Subjectivität ist zugleich mit dem absoluten Inhalt der Schelling'schen Identitätslehre erfüllt, beide Seiten haben sich aber noch nicht recht

durchdrungen.) Durch unser ganzes und volles Bewußtsein also, und zugleich durch ein Zusammenfassen der ganzen Existenz in Einem Punkt der unmittelbaren Gegenwart offenbart sich das vollkommene Leben Gottes. Der Zustand, in welchen unser Bewußtsein durch diese Offenbarung Gottes in ihm, als seines eigenen gegenwärtigen Wesens, und in der Existenz versetzt wird, ist das Wesentliche an der ganzen höhern Erkenntnißart; wir nennen ihn, mit der vollen richtigen Bedeutung des Wortes, den Glauben.[1] Anderwärts nennt Solger dies aber ebenso Vernunft: Indem wir durch innere Anschauung den Grund unserer gesammten Erkenntniß in uns hervorrufen, in welchem sie nichts Anderes, als vollkommene Einheit mit ihrem eigenen Sein ist, erhebt sich die Vernunft, welche sonst nur allem unsern Denken und Leben zum Grunde liegt, und auf welche dasselbe, als auf sein Vorausgesetztes, gleichsam aufgetragen ist, in uns zum gegenwärtigen Dasein, da sie eben nichts Anderes ist, als jene ursprüngliche Einheit. In ihr und durch sie fällt unser Erkennen mit dem Erkennen des Wesens aller Dinge, des Unbedingten, zusammen; und wir verstehen nun die nothwendigen Gesetze des Weltalls und dessen ewige Ordnung.[2]

2. Die beiden Erkenntnißarten sind zugleich eine und dieselbe, und zugleich einander entgegengesetzt; jede erhält ihren wahren Sinn nur dann, wenn sie sich gegenseitig ergänzen. Da wir nur Ein Bewußtsein haben, so machen beide Arten der Erkenntniß auch nur Eine mit sich selbst zusammenhangende und in sich vollkommen einige aus, und müssen einen Gegensatz bilden, in welchem die Eine und selbe mit sich selbst begriffen ist. Es ist also dieselbe göttliche Idee, welche sich hier zu ihrer eigenen innern Einheit gleichsam zusammenzieht, und sich dort in die Welt der Gegensätze als Gegensatz und Beziehung mit sich selbst entfaltet.

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 91, 93, 95—98.

[2] Philosophische Gespräche, S. 164—165.

Hieraus wird nun erhellen, wie die Erkenntniß allerdings Eine iſt, aber das um ſo vollkommener, indem ſie ſich ſelbſt vollkommener entgegengeſetzt iſt und ſich in ihren Gegenſätzen ſelbſt aufhebt. Die Erkenntniß iſt zwar Einheit und Zuſammenhang, aber deshalb nicht todt, noch ohne Gegenſatz und Bewegung; ſie iſt Einheit der Einheit und ihrer Gegenſätze, aber ſie iſt dies nur als Thätigkeit. Der myſtiſche Uebergang des Weſens in ſeine Exiſtenz, wodurch es ſich ſelbſt wechſelsweiſe als Weſen und Exiſtenz ſowohl ſchafft als aufhebt, iſt der wahre innere Lebenspunkt der Erkenntniß. Dieſer Gegenwart des Weſens ſind wir uns zugleich bewußt und nicht bewußt: bewußt, inſofern ſie als Thatſache jedem unſerer Zuſtände ſeine unmittelbare Wahrheit gibt; nicht bewußt, inſofern wir ſie eben als ſolche immer nur in beſtimmten Beziehungen denken. Die Philoſophie iſt nichts Anderes, als das Denken über die Gegenwart des Weſens in unſerer Erkenntniß und Exiſtenz, oder, mit andern Worten, über die göttliche Offenbarung. Das Denken, wodurch die Idee zu den Gegenſätzen entwickelt und in denſelben wieder mit ſich ſelbſt vereinigt wird, iſt eben die Philoſophie; ſie muß das Gegenwärtige in der Exiſtenz als die erſchöpfende Gegenwart des Ewigen unſerer bewußten Einſicht beſtätigen. [1] Die göttliche Offenbarung und der Glaube an ihr iſt vorausgeſetzt; und die Philoſophie ſoll nur ein Bewußtſein hierüber gewähren, nicht aber ſelbſt dieſe Offenbarung erzeugen.

3. Ich möchte gern die Philoſophie als wahres Gut des Lebens, als Quell des gegenwärtigen vollen Bewußtſeins, als lebendig einwirkende Kraft ausbilden und mittheilen: und das geſchieht, wie ich glaube, überhaupt am beſten durch das Geſpräch. Ich kann nichts Beſſeres finden, um den innern Mittelpunkt und die äußere Erſcheinung einer Idee zugleich und als ein und daſſelbe auszudrücken, als das Geſpräch; denn Jeder,

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 111 (101, 106–110), 113–117, 119.

ſophie, die im Glauben ſchlöſſe.[1] Dieſer Glaube iſt aber ganz ein anderer Standpunkt, als der frühere der Philoſophie des unmittelbaren Wiſſens, das eine Menge von endlichen Thatſachen als Principien ſetzte; hier ſind dieſe getilgt in der Anſchauung des Einen ſich ſelbſt gleichen unendlichen Inhalts, der allein übrig geblieben.

1. Schlechthin und an und für ſich iſt dieſe ewige Thatſache nicht für uns da, ſondern allein für Gott; für uns iſt ſie nur durch Offenbarung, d. h. eben durch den beſondern Act, wodurch er unſere bedingte und darum in ihrer formalen Beſchaffenheit nichtige Exiſtenz aufhebt. Die Philoſophie muß in ihrem Denken ſelbſt ganz Thatſache werden; aber dieſe Thatſache iſt an ſich freilich keine relative der gemeinen Erſcheinung, ſondern die ewige der Offenbarung. Daß es eine Erfahrung der Offenbarung, d. i. eines göttlichen Daſeins, welches die Exiſtenz ſowohl ſchafft als aufhebt, und eine Philoſophie neben einander gibt, das rührt blos daher, daß wir nicht das Ewige ſelbſt ſind. (Und doch iſt Gott Menſch geworden!) Das Philoſophiren bleibt uns immer ein Formenſpiel, wenn wir dadurch nicht das in der Offenbarung liegende Weſen denken, d. h. die Philoſophie bis zu ihrer eigenen Thatſache oder zur Erfahrung ihrer Wahrheit führen. Nur durch dieſen Uebergang in einander macht uns Beides zur Theilnahme am Ewigen fähig. Die volle Reife der Philoſophie tritt nur dann ein, wenn die erſte Grundlage und Vorausſetzung ſelbſt wieder zur Thatſache und vollen lebendigen Erfahrung geworden iſt,[2] — beſſer, ein durch den Geiſt Reproducirtes. Solger tadelt hierbei Fichte und Schelling, bei denen die urſprüngliche Einheit als Vernunft nur eine Vorausſetzung, etwas blos Formales bleibe, indem bei jenem der unbekannte äußere Anſtoß unentbehrlich ſei: bei dieſem das abſolute Sein nie als eine ſolche reine Einheit des Subjectiven und Objectiven

---

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 123 (119—120), 157; Bd. I., S. 605.

[2] Ebendaſelbſt, S. 123—126, 129.

bestehe, sondern blos ein relatives Ueberwiegen des einen oder andern Bestandtheiles hervortrete, und die Einheit sich daher nothwendig in Gestalt eines Schema's ausbilde; solche Philosophien brächten also die Philosophie noch nicht zum Abschluß.[1] Dies soll dann erst der Glaube zu thun im Stande sein, den Solger jetzt auch mit dem Wissen (so wie vorhin mit der Vernunft) in Eins setzt: Das Wissen ist der Abschluß und die Vollendung des Denkens. Was durch den Glauben für uns da ist, die Offenbarung und ihre Verzweigungen in den Gegensätzen der Existenz, können und sollen wir in Wahrheit wissen. Niemand kann ein wahres reales Denken ausüben, der nicht vorher an etwas Wesentliches und Ewiges glaubte. Man könnte nicht einmal die besondern Handlungen des Denkens bis zum Wissen abschließen, ohne zu glauben. (Dabei will Solger durchaus nicht das Wissen als bloße Annäherung zu einem für jetzt noch nicht erreichten Ziele ansehen, sondern bemüht sich, wie fast die ganze naturphilosophische Glaubensphilosophie, die entschlüpfende Absolutheit des Erkennens festzuhalten.) Man kann auf der einen Seite wohl sagen: die Philosophie genüge sich selbst, sie brauche nichts außer sich und schließe sich in sich selbst ab; sie muß aber auch wieder sich selbst ganz verlieren, sich ganz aufgeben, sich ganz in ihren Inhalt, welcher der höchste factische ist, verwandeln; der Stolz der Philosophie darauf, daß sie Alles, was sie bedarf, in sich selbst hat, wird gänzlich wieder dadurch gut gemacht, daß ihr dieser Vorzug nur durch die Gegenwart der ewigen und wesentlichen Thatsache selbst kommt. Die Philosophie muß sich selbst vernichten, indem sie sich in die Thatsache versenkt: sie muß sich überflüssig machen, indem sie in der Wahrnehmung und Erfahrung des Ewigen endigt; aber das, worein die Philosophie sich verlieren und auflösen muß, ist ihr nichts Fremdes, — es ist ja vielmehr das, was ihr eigenes Wesen und ihren rechten Anfangspunkt ausmacht. Die

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 130—134.

allgemeinen Gesetze des Denkens erzeugen sich zugleich in der Thätigkeit selbst, wodurch sich das Ewige und Wesentliche offenbart. So ist klar, daß in der höchsten Erkenntniß und in der Wahrheit die Thatsache oder das Unmittelbare von dem Denken der Gesetze oder Beziehungen durchaus untrennbar ist. [1]

2. Was nun die besondern Gegenstände der Erkenntniß betrifft, so wirft Solger hier die Frage auf: Wie die Philosophie das Wahre, die Natur und das Gute zu fassen habe, [2] womit er auf die wahrhafte Eintheilung der Wissenschaften bei den Alten in Dialektik, Physik und Ethik hindeutet.

a. Den Begriff der Dialektik (worin er die Schleiermacher'schen Bestimmungen den Hegel'schen entgegenhebt) gibt er ungefähr so an, wie auch Hegel die speculative Logik faßte: und zwar will Solger unabhängig von diesem fast denselben Weg genommen haben. [3] Er sagt: Die Wahrheit ist in dem Theile der echten Philosophie, der sich vorzugsweise mit ihr, als dem Abschlusse des Denkens, beschäftigt, oder der wahren Dialektik, zu fassen. Das Organ der Philosophie ist das Denken; denn sie entsteht daraus, das das Wesen und die innere Einheit unserer Erkenntniß Thätigkeit ist, daß Thätigkeit einen Uebergang von Einem zum Andern, und folglich einen Gegensatz in sich schließt: das Erkennen der Gegensätze aber in ihren Beziehungen auf einander und ihre Aufhebung in die ursprüngliche Einheit, worin sie zugleich Gegensätze Desselben mit sich selbst werden, ist das Denken. Diesem ist die Wahrheit keineswegs blos Form oder allgemeines Gesetz, sondern nothwendig zugleich Gegenstand der innern Erfahrung; denn nur durch diese Thätigkeit ist die Einheit erst da, und sie ist nichts außer dieser. Die ursprüngliche Identität dieses Erkennens mit dem gemeinen darzustellen, ist die Sache der Dialektik. Die Wahrheit muß nämlich immer durchaus als

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 141—143, 148, 150—152, 157.
[2] Ebendaselbst, S. 153.
[3] Ebendaselbst, Bd. I., S. 620.

Thatsache der innern Anschauung gegenwärtig: sie muß zugleich mittelbar durch die Beziehung, und unmittelbar durch den Glauben vorhanden sein. Wer uns fragen wollte, wozu denn die eine dieser beiden Gestalten der Erkenntniß nöthig sei, wenn wir nur die andere haben, der müßte das eben Gesagte nicht begriffen haben. Nur von diesem Mittelpunkte aus kann sich die Philosophie mit Sicherheit nach ihren nothwendigen beiden Richtungen bewegen, welche nunmehr näher zu betrachten sind. Diese Richtungen werden bezeichnet durch die Welt der äußern Gegenstände, welche uns als zufällig erscheinen: und durch unser eigenes im Besondern thätiges Selbstbewußtsein, dessen Einfachheit und Gleichgültigkeit gegen seine Stoffe Willkür ist.[1] Auch hier finden sich die Kantisch-Fichte'schen Unterschiede in die Schelling'sche Identität eingegipst.

b. So erkennen wir die Natur als Offenbarung eines göttlichen Denkens, welches überall seinen Inhalt selbst bewirkt und sich in demselben erschöpfend ausdrückt. Die Einheit mit sich selbst, die sich hierin thätig erweist, ist dann nichts Anderes, als das höchste Bewußtsein, das göttliche Leben selbst. Nur wird das ewige Bewußtsein uns hier kund, wie es sich, durch seine eigene Thätigkeit und seinen Uebergang auf sich selbst, gleichsam von sich selbst ablöst, um sich in ein Denken von Gegensätzen zu verwandeln, durch deren Gleichgewicht (ein ganz Schelling'scher Standpunkt) es eben in seiner Begrenzung mit sich selbst die Welt der Gegenstände zu einer wesentlichen Thatsache macht, und so Alles, was in seiner Einheit verborgen lag, als außer einander befindliches Dasein entwickelt.[2]

c. Das Entgegengesetzte findet Statt in der sittlichen Welt. Hier haben wir schon eine ganz unabhängige und sich selbst bestimmende Thatsache in der Aeußerung der Willkür,

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 159 (153, 156; Bd. I., S. 577).

[2] Ebendaselbst, S. 161—162 (164).

welche, eine Aufhebung jener Begrenzung, durch keinen Begriff und durch kein Gesetz außer sich bedingt ist. Die Gleichgültigkeit gegen den Stoff ist zum Wollen überhaupt unentbehrlich; ebenso nöthig ist aber dem Wollen, daß es sich auf einen besondern Stoff wende (— das Dilemma der Fichte'schen Sittenlehre.) Die Willkür vernichtet so sich selbst und das wahre Selbstbewußtsein durch ihren Widerspruch; sie ist also nichts an sich, und ihre Existenz ein bloßer Schein. Der Punkt der Willkür ist der Uebergang, in welchem sich die ursprüngliche unendliche Existenz, das reine Werden, offenbart, nicht als Princip, wie in der Dialektik, sondern als wirklicher Augenblick der Existenz, als Existenzial-Act. Soll etwas Wesentliches in unserer sittlichen Natur sein, so muß sich in unserm Wollen und Handeln eine Einheit äußern, die nicht blos Indifferenz gegen die Stoffe ist, sondern Einheit mit sich selbst, und also auch wahre Einheit ihres Inhalts; diese ist nur die Einheit und das Bewußtsein des göttlichen Wesens, das in unserm Handeln selbst thätig ist und sich in demselben offenbart. Die Offenbarung Gottes als eines lebendigen gegenwärtigen Bewußtseins in unserm Wollen und Handeln ist allein das Gute, und nichts Anderes verdient diesen Namen; es ist als Thatsache aus Gott das allein wahrhaft Existirende, und folglich auch diese ganze wirkliche sittliche Welt nichts Anderes, als Gottes gegenwärtige Offenbarung. Gut sein heißt nur wahrhaft sein, oder in Gott sein; das Böse aber ist die Willkür, welche Existenz ist ohne in Gott zu sein, d. h. welche ein existirendes Nichts ist und sein will.[1] Hier drückt Solger die ethische Seite der Naturphilosophie, wie sie bei Klein, Schubert und den Andern vorkommt, nur mit größerer Bestimmtheit, aus.

C. In einem der letzten Kapitel dieser Schrift, Von der Einheit der Offenbarung und der wahren Philosophie, versucht Solger nun die zuerst beschriebene Methode, als

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 164—168 (365).

die wahre Philoſophie, [redacted] iſt, da es Offenbarung durch den [redacted] es in Gott und auf dieſe Weiſe Hegels [redacted] zugleich unſer welcher die productive Thätigkeit [redacted] ſelbſt Entſich aus ſich ſelber zum Inhalt [redacted] verbindet. Offenbarung, welche wir in der [redacted] der nur in ihren entgegengeſetzten und [redacted] ativ antreffen. In der Natur ſchafft das [redacted] jen äußeres Daſein durch das Denken der in [redacted] ne ſätze. Iſt es auf dieſe Weiſe aus ſich ſelbſt [redacted] ie vereinigt es die Gegenſätze in der ſittlichen [redacted] ſeiner eigenen Einheit, hebt ſie eben dadurch [redacted] auf, und offenbart ſich als das Weſen durch [redacted] des Scheins. Man darf alſo nicht ſprechen von [redacted] lichen und göttlichen Princip der Dinge. Es iſt nur [redacted] cip, die Gottheit; und was wir als Gegenſatz kennen, [redacted] ihre verſchiedene und eben dadurch für uns vollſtändige Offenbarung. Weil aber dieſe Offenbarung für uns nur [redacted] zweifache iſt, ſo muß unſer Denken ſie durch Gegenſätze und Verknüpfungen auffaſſen; und ſo wird ſie für daſſelbe das Wahre. Die Offenbarung und die wahre Philoſophie haben denſelben Inhalt. Der wahre Sinn der Offenbarung kann nicht ſein, daß etwas entſtehe, das vorher noch nicht dageweſen: denn es iſt das Ewige, was ſich offenbart; noch, daß Etwas aus einem Andern hervorgehe: denn was ſich offenbart, muß aus ſich ſelbſt hervorgehen. Für uns aber iſt erſt überhaupt etwas da durch die Offenbarung, indem das Ewige an und für ſich nur ſich ſelbſt erkennbar iſt.[1] Vielmehr wäre es an ſich, oder ohne Offenbarung, auch ſich ſelber unerkennbar; es wäre eben nur die leere Abſtraction eines höchſten Weſens, das bloße Hirngeſpinnſt eines Dinges an ſich ſelbſt. Gott iſt ſchlechterdings nichts außer

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 168—170.

und jenseit seiner Offenbarung; und das ist der wahre Sinn der Schöpfung aus Nichts, wenn wir einmal, wie Solger hier thut, diese Vorstellung hereinziehen wollen.

Das Ewige muß sich nicht blos offenbaren in seinem Dasein als Natur, sondern auch in seinem Wesen als göttlichen Geist. Dieses kann es nicht dadurch, daß es aus seinem Wesen herausgeht und sich in Dasein verwandelt, welches eben nichts Anderes, als die Natur selbst sein würde, sondern nur, indem es als Wesen wirklich wird und in die Existenz tritt. Da aber nur das in Wahrheit ist, was ein Wesen hat: so ist die Existenz an und für sich nur dasjenige, was das Wesen nicht ist, das Nichts des Wesens, so wie vorher das Wesen das Nichts war, aus welchem die Existenz hervorging. Folglich offenbart sich das Wesen als solches oder wird wirkliches Wesen nur dadurch, daß es dieses Nichts aufhebt oder vernichtet. Die gesammte Existenz, als solche, ist dem Ewigen zum Opfer dargebracht; sie ist vernichtet, um in seinem Wesen wahrhaft zu sein. So stehen also die Offenbarungen Gottes in der Natur und in seinem Geiste mit einander im vollständigen Gegensatze, durch Schöpfung und Vernichtung; dasselbe Wort, wodurch die Welt geschaffen ward, ist es, wodurch sie in das wirklich gewordene Wesen zurückkehrt. Die Erkenntniß der Wahrheit muß also eine solche sein, in welcher diese Selbstvernichtung und Selbstschöpfung des Wesens durch sein Nichts mit deutlicher Einsicht erkannt werden. Darum müssen wir uns selbst durch diese göttliche Kraft völlig vertilgen und hinwegwischen lassen, um uns wieder zu gewinnen, wie wir nur in ihrer wesentlichen Gegenwart wirklich Etwas, an und für uns selbst aber, auch als das Dasein Gottes gedacht, ein reines Nichts sind.[1] Schöpfung und Vernichtung sind also identisch; der Untergang der einzelnen Dinge in Gott ist zugleich ihr Hervorgehen aus ihm.

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 171—172; Phil. Gespräche, S. 317, 319.

Dieſes Uebergehen der Gegenſätze in einander iſt, da es vollſtändig iſt, an ſich für uns unerkennbar, inſofern es in Gott vorgeht. Aber daſſelbe iſt in der Exiſtenz auch zugleich unſer Bewußtſein, welches eben darin beſteht, das ein ſich ſelbſt Entgegengeſetztes ſich durch ſein Erkennen mit ſich ſelbſt verbindet. Dieſes Bewußtſein exiſtirt blos dadurch, daß die Gegenſätze der Natur ſowohl, als ſeine eigene thätige Einheit darin als relativ erſcheinen; nur dadurch tritt es aus dem Abgrunde des Ewigen hervor. Es exiſtirt alſo auch ſelbſt nur als Erſcheinung; ſeine eigene Wahrheit erfaßt es nur, indem es ſich zugleich durch die vollkommenen Gegenſätze der Natur, auf die es ſeine beſondern Erkenntniſſe zurückführt, und durch die innere Einheit des göttlichen Weſens, in die es ſein relatives Handeln, als ein ſich ſelbſt aufhebendes und nichtiges, verſenkt, in die Offenbarung auflöſt. Da aber dieſe factiſche Offenbarung wieder nichts ſein würde, wenn der Uebergang der Gegenſätze nicht vollkommen wäre, ſo daß das Eine das Andere gänzlich als ſein Nichts aufhebt: ſo muß in dieſem Bewußtſein nothwendig eine Fähigkeit ſein, Beides, das Weſentliche und Nichtige, zugleich vorzuſtellen, welches nur möglich iſt, wenn es ſich gegen Beide gleichgültig verhält, oder ſie in ihrem Verhältniſſe des Uebergangs *denkt*. Dieſe Gleichgültigkeit iſt nicht die der bloßen Form: denn dieſe beſteht darin, daß ſie ſich an unendliche verſchiedene Stoffe anſchließen kann; ſondern ſie liegt in der vollkommenen Einheit der Stoffe mit einander: folglich wird durch ein ſolches Denken unmittelbar der ganze Stoff beſtimmt. Hieraus iſt klar, daß dieſes Denken, welches das Philoſophiren iſt, mit der Erkenntniß durch Offenbarung (Erfahrung) ganz daſſelbe iſt, nur von einer andern Seite betrachtet. Offenbarung iſt Alles, nur einmal wird ſie erfahren, und das andere Mal gedacht und verſtanden, oder zu Einſicht und Bewußtſein gebracht.[1] Auch

[1] Nachgelaſſene Werke, Bd. II., S. 172—175, 178.

dieſe beiden Seiten müßten nun noch als eine und dieſelbe aufgewieſen werden.

Die volle lebendige Erkenntniß, wodurch wir zugleich etwas Exiſtirendes und etwas Weſentliches ſind, iſt der Glaube, in welchem ſich Gott durch uns, für uns und in uns offenbart. Unſer Bewußtſein, als reiner Glaube, durch welchen ſich unſer Inneres erſt ſelbſt ergreift, und ſeine Verwandelung in Offenbarung des Ewigen erfährt, iſt die Religion: das Leben des Ewigen in der wirklichen Welt, wie ſie iſt, und das nothwendige wirkliche Leben der Menſchen in und-mit dieſem Ewigen. So wie in dem Sohne und ſeinem Tode ſich Gott in der ſichtbaren Welt geopfert, und dieſe ganz mit aufgehoben und als Schein vernichtet hat: ſo lebt der Vater in dem allgemeinen Beſtehen dieſer Welt immer fort, und opfert ſich in demſelben in jedem Momente, indem er ſich beſtändig von Neuem als Sohn in den Schein herabläßt, und ſich in dem Bewußtſein eines Jeden von uns immer wieder als ſolcher vernichtet. Dieſes aber iſt es gerade, was wir die Liebe [1] nennen, das lebendige Gefühl in uns, daß wir nur ſind, weil Gott ſich ſein ſelbſt entäußert, und daß wir doch immer bei ihm bleiben, weil er ſich in dieſer Entäußerung immer ſelbſt aufhebt und ſeinen Schein vernichtet. Gerade dieſe Rückkehr deſſelben zu ſich ſelbſt iſt es, was ich als das Letzte und Höchſte in der Philoſophie aufſtelle. Das iſt nicht Dualismus; eine Einheit ohne alle Spaltung, Trennung und Beziehung iſt etwas Undenkbares, eine bloße Einheit der Zahl, mit welcher ſich nichts anfangen läßt. (Sehr gut!) Die Hauptſache aber muß ſich fühlen. Man muß überzeugt ſein, daß die Gegenwart Gottes dieſe Welt nicht verlaſſen könne, und daß alle Umwälzung

---

[1] Hier und öfter zeigt ſich ein Anklang an Steffens. Als Solger im Jahre 1818 durch Breslau reiſte, ſchrieb er ſeiner Gattinn (Nachgelaſſene Schriften, Bd. I., S. 677) über eine Begegnung mit dieſem: Wir haben uns manche unſerer wiſſenſchaftlichen Anſichten und Pläne mitgetheilt, und uns ſehr gut darüber verſtändigt.

und Verwandelung, ſchiene ſie auch beim erſten Anblick nur Tod und Zerrüttung zu ſein, nur der Uebergang zu neuem Leben ſei. Sollte ſich nicht auch aus dem Streben nach Bewußtſein und Einſicht, wie ſehr es ſich auch in ſeiner heftigen irdiſchen Entwickelung verirren möge, wieder ein edleres Denken entwickeln, welches ſich an ſeinen eigentlichen Inhalt, den des Glaubens, wieder feſt anſchließen könnte? Daher rührt die ſcheinbare Myſtik, mit welcher die Philoſophie ſich beſtrebt, die Geſetze und Wirkſamkeiten der Natur auf das Geiſtige und Sittliche zu übertragen, und ſo gleichſam die Sittenlehre durch die Phyſik zu begründen. Die wahre Myſtik aber beſteht in der Erkenntniß des Göttlichen, wie es in der Exiſtenz als Weſen unmittelbar gegenwärtig iſt; und zu ihr führt alſo nur die wahre Einheit der Speculation und Offenbarung, welche ich geſchildert habe. Was ich Myſtik nenne, iſt jene lebendige und unmittelbare Einſicht, deren Entwickelung wieder die Philoſophie iſt. Von da aus läßt ſich allein die myſtiſche Gegenwart Gottes in der Geſchichte verſtehen. Er würde ein beſonderes und zufälliges Individuum ſein, wenn wir nicht zugleich erkennten, daß er das Weſentliche unſeres Innern ſelbſt iſt, und daß alle Wirklichkeit in dieſem Weſen verſchwindet und untergeht. [1] Durch dieſe Polemik gegen Schelling, und die myſtiſche Naturphiloſophie, namentlich Baaders, hat Solger die wahrhafte Durchdringung des Glaubens mit der Philoſophie, wie ſie bei Hegel vorkommt, ſchon begonnen.

Es bleibt uns noch übrig, erſtens eine Probe der Solger'ſchen Dialektik, dann ſeine Anſichten über Philoſophie des Rechts, endlich ſeine Aeſthetik zu geben.

II. Philoſophiſche Geſpräche über Sein, Nichtſein und Erkennen. Das Erkennen iſt das gemeinſame Element, in welches die Eigenthümlichkeiten der einzelnen Dinge zum Allge-

---

[1] Nachgel. Schriften, Bd. II., S. 179, 195, 723 (Bd. I., S. 632—633, 510, 512), 183—185 (Bd. I., S. 689); Vorl. über Aeſthetik, S. 137.

meinen zerfließen. Alle Dinge sind eins. Das Nichtsein der Dinge erscheint in unserer Erkenntniß. Das wahre Sein des Dinges kann gar nicht unter dem Erkennbaren vorkommen. Die Kennzeichen, welche allein erkannt werden, sind das, was es mit andern Dingen gemein hat; was also das Nichtsein dieses als dieses bestimmten Dinges ist. (Solger verfirt hier in der Herbart'schen Kategorie des Dinges und seiner Eigenschaften.) Das Nichtsein wird nicht sowohl erkannt, als es vielmehr das Erkanntwerden selbst ist. Jedes Ding, außerdem daß es an sich und für sich ist, ist auch noch Etwas, d. h. es hat einen ganz bestimmten nur ihm zukommenden Inhalt. Eben deshalb aber wird es auch durch die andern, die auch etwas Bestimmtes sind, bestimmt; und dieses Bestimmtsein durch jedes andere ist sein Nichtsein: und dieses Nichtsein, wodurch es nicht es selbst, sondern mit jedem andern gleich und verschieden ist, wäre sein Erkanntwerden. Es ist kein Sein ohne ein Nichtsein. Dieser Widerspruch, den die unmittelbare Anschauung der Dinge uns aufdrängt, ist eben das, was durch alles unser philosophisches Untersuchen gelöst werden soll. (Dies ist offenbar das echte Vorspiel, wenn nicht eine Rückwirkung, der Hegel'schen Logik.) Ein bloßes reines Sein wäre nicht zu erkennen, es wäre also für uns gar nichts. (Es wäre aber ebenso auch an sich Nichts, da es eine leere Abstraction ist.) Da es nur Sein und Nichtsein und Beides nothwendig gibt, so muß mit dem Sein eines jeden Dinges auch nothwendig ein Nichtsein verknüpft sein. Dieses Nichtsein ist aber nicht sein eigenes: sonst höbe es sich selbst auf, und wäre gar nichts; sondern es ist das Nichtsein aller übrigen Dinge. Das Nichtsein oder Erkanntwerden der Dinge ist unser eigenes thätiges Erkennen selbst: nur daß das Nichtsein aller andern Dinge mit unserm eigenen Sein verknüpft ist. Mich selbst erkenne ich in allen übrigen Dingen oder in ihrem Nichtsein. Da die Merkmale das ganze Ding erschöpfen, so muß auch wohl das Nichtsein vollkommen denselben Inhalt haben,

wie das Sein. Da nun jedes Ding sein eigenes Sein hat, so hat auch ein jedes sein eigenes Nichtsein. Dies kann aber doch nicht sein. Denn das Nichtsein ist ja eben das, was dem Sein entgegensteht. Ist nun das Sein das, was einem jeden Dinge für sich ist: so muß das Nichtsein gerade das sein, worin sie nicht für sich sind, sondern was sie gemein haben. Das Nichtsein, worin das Gemeinschaftliche der Dinge liegt, ist in der That unser Erkennen selbst; sie sind da als Besonderes, indem das Erkennen da ist als Allgemeines. Da also das Erkennen durch das Besondere schlechthin beschränkt wird, so ist das Besondere im Erkennen nur insofern, als es sich in ihm zum Allgemeinen aufhebt. Das Erkennen aber enthält nichts Anderes, als das Nichtsein der Dinge; das Nichtsein kann also auch nur ein Allgemeines sein, worin kein wahres Besonderes ist. Wie die Null eben nur die Zahl überhaupt negirt, so kann das Nichtsein niemals ein bestimmtes besonderes Sein läugnen, sondern nur das Sein überhaupt. Es müssen also im Nichtsein alle Besonderheiten enthalten sein, nur als nichtseiend. In den Besonderheiten aber muß ein allgemeines und einziges Sein liegen, welches eben durch das allgemeine Nichtsein verneint wird. [1]

Was Du für lauter einzelne, wirkliche Dinge hieltest, sind jetzt nur die mannigfaltigen Gestalten des gemeinschaftlichen Seins; und dieses ist eins mit dem einfachen Erkennen selbst. Dieses Allgemeine liegt jedem Dinge zu Grunde, ist wesentlich in jedem dasselbe; und so erst werden die Dinge wahrhaft beseelt, indem ein jedes als ein einzelnes eine bloße Erscheinung, an sich aber das allgemeine Sein selbst ist. Das bestimmte Ding möchte also als solches wohl blos eine Form unseres eigenen Erkennens sein. Wenn ein Sein und Nichtsein, welche beide allgemein sind, neben einander bestehen sollen: so müssen sie gegenseitig auf einander

---

[1] Nachgelassene Schriften, Band II., S. 200, 203—204, 209, 213, 215—218, 220—225.

bezogen oder gleichsam mit einander vermischt werden, jedes also nur zum Theil sein (wie das Ich- und Nicht-Ich bei Fichte). Ebenso mußt Du Dich selbst zum Theil auch immer als ein Anderes erkennen, nämlich als ein dem Erkennenden beigemischtes Sein. Jenes unbedingte Sein, welches der Keim aller Dinge ist, muß, um zu diesen selbst zu werden, sich ins Unendliche wirklich ausdehnen; und dieses kann es nur, wenn es bei dieser Ausdehnung zugleich in unendlich vielen Punkten von seinem Gegentheil, dem Nichtsein, gehemmt wird. (Solger erinnert hier selbst an die Atomistiker und Pythagoreer, die aus Vollem oder Zahlen, und Leerem die Welt bildeten.) Das Sein muß sich das Nichtsein in jedem Punkte selbst erst schaffen, damit es selbst überall gehemmt werde, und so Alles anfülle. Sein Wesen ist jene Gleichheit mit sich selbst, und diese will es nun auch in seinem wirklichen Dasein wieder erreichen, um so erst vollkommen es selbst zu werden. Es schafft daher ins Unendliche Nichtsein, und verschlingt eben dasselbe immer wieder durch fortdauerndes Sein, um so endlich alles Nichtsein zu überwinden und sich selbst wieder sich selbst gleich zu machen. Wenn von ihm gesagt werden soll, daß es sich selbst gleich ist, so muß es als ein Doppeltes betrachtet werden: als das, was verglichen wird, und als das, womit es verglichen wird. Wir haben also nun, statt des Einen, Zwei, die mit einander verglichen werden. Diese müssen aber Entgegengesetzte sein; denn darauf beruht alles Vergleichen. Nun soll aber das Eine ganz dasselbe sein, was das Andere ist; sie sollen also ganz den Einen und selben Inhalt haben. Sind sie also einander entgegengesetzt, so sind sie es auch durch ihren ganzen Inhalt. Da nun das Eine das gesammte Sein ist, so muß das Andere ein solches Sein zum Inhalt haben, das in allen Stücken jenes Sein nicht ist, also das Nichtsein. Sobald das Sein sich selbst gleich ist, ist es auch wieder sich selbst entgegengesetzt. Es kann also, um bildlich zu sprechen, das Nichtsein nur nach und nach wieder mit sich vereinigen; es muß es

alſo in jedem Augenblicke hervorbringen, nicht als ſich ſelbſt, ſondern immer als etwas Anderes, das es wiederum, ſobald es hervorgebracht iſt, zu ſich ſelbſt macht. Es wird auf dieſe Weiſe ein Unendliches in der Wirklichkeit, weil es ſeinem Weſen nach Alles iſt. Als Sein beſteht es nun in jener unendlichen Entwickelung. In jedem dieſer Entwickelungspunkte iſt es ein ganz für ſich beſtehendes Sein oder einzelnes Ding, deſſen Weſen gerade dieſer beſtimmte Entwickelungsgrad des allgemeinen Seins iſt, den es aber nur in dem allgemeinen Sein ſelbſt hat.[1] Hier liegt offenbar die Platoniſche Anſicht, die im Sophiſten vorgetragen wird, zu Grunde: aber nicht ohne mit Elementen der Naturphiloſophie und der Hegel'ſchen Logik verſchmolzen zu ſein.

In jedem dieſer Punkte halten Sein und Nichtſein ſich das Gleichgewicht. Das Nichtſein, als ein Allgemeines, macht das Sein zu einem völlig Beſondern. Das Allgemeine iſt nun das Erkennen. Das Erkennen iſt alſo eigentlich nur das Sein ſelbſt, als nichtſeiendes Allgemeines, und entſteht dem Sein blos durch den allgemeinen und nicht beſondern Anſtoß, den ihm das Nichtſein in ſeinem Fortſchreiten gibt. Das Erkennen iſt Allgemeines und Beſonderes zugleich: es iſt Nichtſein, und als ſolches das Erkennen eines beſondern A und zugleich das Sein aller übrigen Dinge. Als Nichtſein iſt es offenbar Nichtſein überhaupt, alſo Allgemeines: als Sein aber das Sein aller beſondern Dinge, welche nothwendig hier als beſondere gedacht werden müſſen. Das Sein aller beſondern Dinge und ihr allgemeines Nichtſein ſind hier eins und daſſelbe; Beides iſt nichts Anderes, als das Erkennen des A. Das Nichtſein, das ein Unbegrenztes iſt, wird dadurch, daß es ſelbſt das Sein begrenzt, erſt wirklich. Durch dieſes Wirklichwerden wird das Nichtſein alſo unmittelbar auch ein Nichtſein aller übrigen begrenzten Dinge außer dem Dinge A, welches es gerade begrenzt. Es iſt das Erkennen von A, und

---

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 228, 230 – 239.

enthält also als solches zugleich das allgemeine Gegentheil des Seins, und zugleich die Abbilder alles einzelnen und besondern Seins. Auf diese Weise sind diese Dinge in A als besondere; das nennen wir, es erkennt sie als solche. Das Nichtsein oder Erkennen ist die Quelle aller Täuschung, wenn wir uns dadurch verleiten lassen, das Nichtseiende für das Sein zu halten. Das Gesetz unseres Handelns aber muß sein, das reine Sein in uns frei und herrschend zu machen, und diesem zu folgen, nicht aber den Täuschungen des Nichtseins. Und da wir zur Erkenntniß dieses reinen Seins unserer selbst nur gelangen können durch das Nichtsein der andern Dinge, so müssen wir jenem mit Bewußtsein folgen. So fallen uns die Erkenntniß des Wahren und die Ausübung des Guten vollkommen in Eins zusammen. Und ist dies nicht ein Zeichen, daß wir zu dem Höchsten gelangt sind? Durch das Bewußtsein unserer selbst zu jener Unfehlbarkeit des Naturtriebes zurückzukehren, ist das Höchste, was wir erreichen können. Unser höchstes Gesetz heißt: Lebe mit Bewußtsein der Natur gemäß.[1] Das nicht zu verkennende Kantische Primat der praktischen Vernunft endet in eine stoisirende Naturphilosophie. Zugleich liegt zwischen jenen abstracten Bestimmungen des Seins und Nichtseins einerseits und den Ideen des Wahren und Guten andererseits eine weite Kluft, die Solger so wenig, als Plato, auszufüllen vermochte.

Das Resultat aus diesen dialektischen Erörterungen, welche erst allmälig die Wahrheit entstehen lassen sollten, ist nun dieses: Das Sein an sich ist reine Substanz, das Sein in der Wirklichkeit aber unendliche Thätigkeit. Es bewegt sich immer weiter, und findet immer wieder die Grenze vor sich. Wir haben also zwei verschiedene Nichtsein, eins als aufgehobene und mit dem Sein dasselbe gewordene Grenze, und eins als beständig bleibende Grenze. (Auch hier reconstruirt Solger den Fichte'schen Standpunkt.)

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 242—245, 247—251.

Das erſte iſt in das Sein mit übergegangen, alſo ein ſeiendes Nichtſein; und nur dieſes ſeiende Nichtſein iſt das Erkennen, ebenſo wie nur das in der Wirklichkeit ſich bewegende Sein objectives Sein iſt. — Gehen wir vom Nichtſein (dem Erkennen) aus, ſo wird Alles die umgekehrte Geſtalt annehmen; es ſteht ihm ein Nichterkennen gegenüber, das es wieder mit ſich vereinigen muß. Man hat zu Jedem von Beiden (— dem Erſten Entwurf der Naturphiloſophie und dem Fichte'ſchen Idealismus, die dann ſogleich durch den Standpunkt der Schelling'ſchen Zeitſchriften für ſpeculative Phyſik werden vermittelt werden —) ein gleiches Recht. Was übrig bleibt, iſt das, welches weder Erkennen noch Sein iſt, und doch Jedes von Beiden: die reine Einheit und Gleichheit mit ſich ſelbſt, die ihr Grund iſt, und in der ſie ſich vollkommen ſelbſt aufheben. Es kann alſo kein wahres Sein gefunden werden, nämlich was wir ein Sein an ſich oder ſchlechthin nennen könnten, welches nicht vollkommen aufgelöſt und durchdrungen würde von dieſer vollkommenen Erkenntnißart. Dieſes Eine, als zugleich Erkennen und zugleich Sein, iſt ſich ſelbſt ins Unendliche entgegengeſetzt und ſchafft auf dieſe Weiſe die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge. Unſere innerſte Erkenntniß iſt nichts Anderes, als eine Erkenntniß dieſer reinen Einheit, d. i. eine Erkenntniß des Sichſelbſtgleichſeins. Dieſe Erkenntniß nun muß dem Abſoluten ſelbſt zukommen, da es ja Alles iſt. Es muß alſo ſich ſelbſt, folglich ſich ſelbſt als reine Gleichheit mit ſich ſelbſt erkennen. Dieſe Erkenntniß nun iſt die Form ſeines Seins. Denn ſein Weſen iſt nicht Gegenſatz, ſondern reine und ungetrübte Einheit. Unter jener Form aber iſt es wirklich. Es muß darin, um ſich ſelbſt zu erkennen, ins Unendliche ſein eigenes Subject und Object ſein. Auf dieſe Weiſe entſteht uns alſo eine unendliche Verſchiedenheit, welche doch an und für ſich nichts Anderes, als die urſprüngliche Einheit ſelbſt iſt: und nicht blos ſo, daß dieſe unendliche Verſchiedenheit im Ganzen dieſe Einheit ſei; ſondern dieſe iſt auch in

jedem einzelnen Punkte jener immer dieselbe und das einzige Wesentliche und Ansich. Es ist also hier im Ganzen eine Verschiedenheit, ein Uebergewicht des Einen oder des Andern, im Einzelnen aber ist jeder Punkt für sich wieder wesentlich die ganze Einheit selbst; d. h. er stellt sie für seinen bestimmten Standpunkt oder seine bestimmte Potenz dar. Die Einheit kann gar nicht anders als seiend gedacht werden, denn als vollkommener Gegensatz selbst. Die Verschiedenheit überhaupt entsteht nur dadurch, daß das ursprünglich Eine mit sich selbst in einen unendlichen Gegensatz geräth. Die ursprüngliche Einheit ist wirklich im Dasein unter der Form aller Verschiedenheiten. Aber dafür ist auch diese Unendlichkeit die bloße Erscheinung des Ein und All.[1] Wir sehen in Solger die Einheit des Identitätssystems mit der Mystik der Naturphilosophie vollbracht.

III. Philosophie des Rechts und Staats. Die Kritik der Freiheit und Nothwendigkeit ist durchaus nöthig, wenn eine klare Einsicht in die sittlichen Verhältnisse entstehen soll. Das Erste in der reinen Nothwendigkeit für sich ist der Gegensatz, in welchen die Einheit ganz aufgegangen ist. Die sich bis zur Individualität entwickelnde Nothwendigkeit heißt Natur. In dem Weltsystem ist das Band der Nothwendigkeit wirklich geworden; erst dadurch ist alles Erkennen zum Sein geworden, und Gott ist in dem Weltsystem als Weltseele. Die Nothwendigkeit ist sich als Nothwendigkeit ihrer nicht bewußt, sondern die Elemente des Bewußtseins sind in ihr blos in ihren gegenseitigen Beziehungen auf einander da. So lange wir uns denken, daß sich die Gegensätze der Natur blos entwickeln unter dem Gesetz des Gegensatzes, ist dieses Gesetz selbst noch nichts Wirkliches, sondern blos die Entwickelung: jenes ist alsdann blos der Grund der Wirklichkeit (wie bei Schelling). Nun muß aber Alles Wirk-

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 226, 252—262 (Philosophische Gespräche, S. 209).

lichkeit sein; denn Alles ist Beziehung. Es muß also auch einen Punkt geben, wo das Gesetz sich selbst als bloßer Individualität entgegengesetzt ist; und dieser Gegensatz ist zwischen dem Weltsystem und dem Menschen. Erst dadurch ist die Natur vollendet. Aber auch dadurch geräth sie mit sich selbst in den vollkommensten Widerspruch. Denn der Mensch ist nun die Einheit des Gesetzes, und zugleich Gleichheit mit sich selbst oder Selbstbewußtsein; so ist in ihm das Zusammentreffen der idealen und realen Welt.[1] Nun folgt eine Deduction der Anschauung, des Triebes u. s. f.[2] (wie am Eingang eine des Lichts, der Materie, des Organismus), ähnlich der in Schellings transscendentalem Idealismus. Wenn man die Natur (heißt es weiter) ansieht als den Ursprung des Bösen, als das, was die Freiheit zerstöre, so irrt man gänzlich. Sie ist vielmehr das vollkommene Abbild des Guten, dasjenige, wodurch das Gute selbst objectiv wird: daher unschuldig, und der Gegenstand unserer Sehnsucht. Das Böse kann nur liegen in der Nichtigkeit des Individuellen, welches freilich nur durch die Natur in der Existenz erhalten wird. Wenn sich das Handeln als bloßes Handeln von der Idee ablöst, und sich doch in der Wirklichkeit und in einzelnen Handlungen offenbart, so wird es ein wirkliches und positives Nichts; und dieses ist das Böse. Insofern es aber die Idee selbst ist, ist es das Gute. Gutes und Böses haben also einen gemeinsamen Ursprung in dem Momente, wo die Idee wirklich wird. Das Böse ist nur, weil das Gute ohne das Nichts nicht wirklich sein könnte. Das Gute würde uns nicht sein, wenn es nicht einen Schein hätte, den es tödtet, um dessenwillen es sich verkörpert, Fleisch wird, weil es ihn, seiner ewig guten Natur nach, vernichten, und so die Existenz mit sich versöhnen muß. In der Idee des Guten ist Mannigfaltiges und Einfaches, das

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 263—265, 268—271.

[2] Ebendaselbst, S. 273 flg.

Selbstbewußtsein und das Aeußere, eins. Wo sich das Individuum selbst und dadurch die ganze Welt durch Gott anschaut, entsteht die Religion; wo es die Außenwelt und dadurch sich selbst durch Gott anschaut, entsteht die Kunst. Daß die Außenwelt meine Freiheit aufnehmen und darstellen könne, ist nur möglich durch die Idee, die aber hier erscheinen muß als Handlung; sie kann lebendig wirksam nur hervortreten, indem ich selbst mich als Einzelnes erkenne, als Aeußerung der Idee, und sonst nichts. Ich vergehe mir als Individuum, und schaue mich an als ein blos Besonderes in der Idee; und so ist sie mir Gott, das allgemeine Individuum. Ich nehme mich selbst wahr, wie ich blos in Gott lebe. In diesem Moment des Vergehens zündet sich das göttliche Leben an. Es ist eine Anschauung, die sich selbst aufhebt, an deren Stelle aber das Absolute selbst tritt. Wir würden derselben nicht theilhaftig werden, wenn wir es nicht zugleich selbst wären; und wir sind es wieder, weil wir als handelnde Wesen selbst etwas Besonderes sein müssen. Erst hier wird der Mensch frei. In der Religion werden wir selbst individuell und nichtig, und eben dadurch erst wesentlich in der göttlichen Idee.[1] Auch hier entspringt noch, wie bei Kant und Fichte, aus dem sittlichen Handeln das Bewußtsein des göttlichen Wesens, aber zugleich als vollkommene Einigkeit des Bewußtseins mit sich selbst.

Nachdem sich Solger, wie Fichte und Schelling, eine Mehrheit von Individuen abgeleitet hat, will er nun den Begriff des Staats bestimmen: Um frei handeln zu können, muß ich das erkennen, was in allen Individuen dasselbe ist. Meine Individualität hebt das Wesen in mir auf, das Wesen hebt die Individualität auf. Nur in Gott ist Wesen und Individualität ohne allen Widerspruch vereinigt. Denn für ihn ist in jedem Indi-

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 279—280 (306—307; Bd. I., S. 703; Vorlesungen über Aesthetik, S. 64), 283—285 (311).

duum der ganze Grund des Lebens: dagegen für das Individuum das Daſein immer nur in dem Grunde, und der Grund außer ihm iſt. Es bleibt noch das Problem, wie ſich in der wirklichen Exiſtenz das Weſen der Idee darſtellen könne. Das Sittengeſetz erſcheint als eine bloße Forderung; wirklich wird es erſt, wenn wir als Handeln zugleich die Idee ſelbſt und zugleich Individuen ſind. Das iſt das abſolute Werden der ganzen Gattung, in welchem ſich die Idee oder die Sittlichkeit ſelbſt entfaltet, die Geſchichte, deren Namen wir aber nur nicht auf das beſchränken müſſen, was wir gewöhnlich Geſchichte nennen: ſondern vorzüglich gehören dazu die beiden äußerſten Seiten dieſer Entwikkelung, nämlich die Umwälzungen der Natur, wovon uns die Erd- und Himmelsforſchung ſichere, wenn auch dunkle Kunde gibt (ein Gedanke, den wir bei Steffens ausführlich beleuchtet haben), und die Folge der verſchiedenen Religionen, welche mit einer Reihe von Veränderungen des ganzen geiſtigen und ſittlichen Zuſtandes der Menſchen auf das Engſte verbunden iſt. Das beſtehende Weltſyſtem, welches die ſich durch Handlung offenbarende Gegenwart des Weſens oder der Idee möglich macht, iſt der Staat: das Daſein der Idee, eine Totalität des weſentlichen Lebens. Nur durch die ſittliche Natur können die Individuen, als Individuen, doch ein weſentliches Daſein haben; ſie heißt das Recht.[1] Hierauf entwickelt Solger, zu Kants Naturrecht ſich hinneigend, die einzelnen juriſtiſchen Begriffe. Als bemerkenswerth heben wir den Begriff des Eigenthums, und den der Strafe heraus. In Bezug auf das Erſtere ſagt er: Indem das Individuum der Begriff der äußern Natur iſt, ſchließt die Individualität unumſchränkte Herrſchaft über die äußere Natur in ſich; — von dem Grunde der Strafe aber Folgendes: Im Gegenſatz gegen die individualiſirte Idee des Handelns im Staate, iſt das

---

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 286—294 (Phil. Geſpräche, S. 167), 312—313, 319—320.

Individuum das reine Nichts, sobald es ihr widerspricht; es wird dadurch sogleich aufgehoben, und zwar durch den Grund, oder die Natur, welcher aber hier als frei individualisirt handelt. [1]

Das Wesen des Staats. Im Criminalrechte geht das Recht wieder in den Staat über; es concentrirt sich gleichsam darin zu der Allgemeinheit der Individualität, worauf der Staat beruht. Die Gesinnung ist nur erkennbar in den Verhältnissen. Erst durch den Staat wird dieser Gesinnung der wahre Stoff geliefert, und sie erst dadurch in die Wirklichkeit vollständig eingeführt. Die Freiheit der Individuen besteht darin, daß in jedem sich der ganze Begriff des Staats wiederholt. Auf dem Verhältnisse des individuellen Begriffes zur Gattung beruht die Verfassung. Der Staat ist ein organisches Ganze, das nicht leben kann, wenn nicht die verschiedenen Kräfte und Bewegungen an ursprünglich verschiedene Glieder vertheilt sind. So wie der Monarch durch die Minister auf das individuelle Leben einfließt, so muß das Volk eine mystische Darstellung seines personificirten Begriffs im Adel haben (ungefähr wie bei Steffens, nur daß Solger obenein noch das Lehnsverhältniß für ein der wahren Monarchie nothwendiges Element ansieht; [2] Hegel setzt den Monarchen selbst als jene Personification [3]). In den Corporationen und Gemeinheiten kommt den Ministern der Begriff des Ganzen überall im Einzelnen entgegen. In der Sitte wird der Mensch sein eigenes Kunstwerk; in der Kirche wird seine Religiosität, die sonst ganz individuell ist, der der Gattung unterworfen, blos um der allgemeinen Harmonie willen. (Wie mächtig Schleiermachers Reden über die Religion, deren Solger auch anderwarts rühmend erwähnt, [4] ihre Wirksamkeit bis hierher erstrecken!) Die Justiz

---

[1] Nachgelassene Schriften, Bd. II., S. 320, 323.

[2] Ebendaselbst, S. 356—361 (353).

[3] Hegels Werke, Bd. VIII., S. 365.

[4] Nachgel. Schriften, Bd. I., S. 115—116: Es ist die einzig wahre Ansicht der Religion; nur hin und wieder ist er zu weit gegangen, manchmal etwas seicht, und manchmal ein wenig renomistisch.

bewirkt, daß die Perſonen in ihrer Beſonderheit dem allgemeinen Begriffe des Rechts entſprechen: die Verfaſſung, daß ſie ſchon von Anfang an in einem beſtehenden Verhältniſſe begriffen ſind, worin ſie die Idee des Staats individualiſiren. Der Staat, als der in der Totalität der Individuen modificirte allgemeine Begriff, iſt das Volk. Bei der Verfaſſung kommt es blos auf die Art und Weiſe an, wie die individualiſirte Idee, die Majeſtät, in ihrem Verhältniſſe zum Volke gedacht wird. In der monarchiſchen iſt die Idee in einer beſondern Perſon individualiſirt, welche aber zum Volke in einem ſolchen Verhältniſſe ſteht, daß ſie in ihrer Individualität nichts Anderes, als den allgemeinen Begriff ausdrücken kann oder vielmehr wirklich ausdrückt. In der republicaniſchen (demokratiſchen) wird der Begriff des Ganzen ſelbſt als ein Individuum aufgeſtellt; und es muß dafür geſorgt werden, daß er ganz als Individualität erſcheine. Die Monarchie iſt republicaniſch, wo der Monarch blos als die Darſtellung des Volks betrachtet wird: die Republik dagegen ariſtokratiſch, wo das Volk ſeinen Gattungsbegriff als individualiſirt in einer ganzen Klaſſe von Menſchen abſetzt. [1]

IV. Vorleſungen über Aeſthetik. Das Schöne gehört zu den Offenbarungen der Idee, welche der Standpunkt der Einheit des Begriffs (des Allgemeinen) und des Beſondern iſt. Dieſe Idee, auf das Denken bezogen, nennen wir die Idee des Wahren. In der Wahrheit werden die Gegenſätze gefunden als einander durchdringend, und in dieſer Durchdringung das Dritte, das höhere Selbſtbewußtſein, bildend. Das Schöne muß die Idee als gegenwärtig in der Erſcheinung darſtellen; die Auflöſung der erſcheinenden Gegenſätze erfolgt ſchon durch die Erſcheinung ſelbſt, und ſie brauchen nicht erſt durch das Denken auf die Einheit zurückgeführt zu werden. Die Selbſtvernichtung des

---

[1] Nachgelaſſene Schriften, Bd. II., S. 324—329 (Philoſophiſche Geſpräche, S. 19—20), 344, 346—350.

lichen Offenbarung fallen hier noch außer einander; die Identität beider Seiten ist daher nur eine negative. Solgers Philosophie sieht sich daher zu den demüthigendsten Geständnissen gezwungen: „Die vollkommene Einheit der Idee und Wirklichkeit können wir uns nicht einmal vorstellen; es wäre dies die göttliche Erkenntniß selbst. Wir kennen kein anderes wahrhaftes Dasein und Handeln, als was in der beständigen Vernichtung unserer selbst, d. h. unseres Scheines, besteht, damit jene Offenbarung frei hervorleuchte. Bei Gott wird es anders sein: da ist das Nichts wirklich Nichts, welches dagegen für uns das einzige Etwas ist, indem es uns erscheint. Alles, womit wir rein über endliche Zwecke hinauszugehen glauben, ist eitle und leere Einbildung. Aber eine innere allgewaltige Sehnsucht macht uns den Mangel fühlbar, an welchem wir hier noch leiden.“[1] Ein Rückfall fast bis zu Kant und Jacobi herab! Daß nun jene göttliche Erkenntniß selbst, als der immanente Rhythmus der Dialektik, erst dadurch wirklich wird und zu sich selbst kommt, daß sie sich zum einzelnen Subjecte macht, dieses solchergestalt der Träger der ganzen Bewegung, und somit in positiver Einheit mit dem Absoluten, als dem allgemeinen, an und für sich seienden Gedanken ist, das ist der Standpunkt des absoluten Idealismus.

Was nähere Bestimmungen in der Aesthetik betrifft, so faßt Solger dieselben meist aus richtigem philosophischen Gesichtspunkte. Ich will nur Einiges davon anführen. Zunächst theilt er die Kunst in zwei große Gebiete, das symbolische und das allegorische, die im Ganzen dem entsprechen, was Hegel klassische und romantische (griechische und christliche) Kunst nennt: Das Symbol ist ein Ding der Phantasie, das eben als solches das Dasein der Idee selbst ist; die ganze Wirksamkeit erkennen wir als eine darin erschöpfte, mithin selbst als Object oder Stoff, in welchem sie

---

[1] Vorlesungen über Aesthetik, S. 310; Nachgelassene Schriften, Bd. I, S. 631; Bd. II, S. 515; Philosophische Gespräche, S. 185.

aber gleichwohl noch als Wirksamkeit wahrgenommen wird. Die Wahrhaftigkeit der Kunst besteht eben darin, daß dem Künstler die höchste Idee immer schon unter einer wirklichen Gestalt, und nicht anders erscheint; die Idee ist in dieser Gegenwart durch ihre eigene Vollendung ohne Bedürfniß und Streben beschlossen. Ist dagegen das Schöne als Stoff noch in der Thätigkeit begriffen, so wird in jeder Gestalt ein Streben und eine Wirksamkeit liegen müssen, wodurch sie das ihr Entgegengesetzte mit umfaßt; welches Streben, als ein vollkommenes, dasjenige, wohin es gerichtet ist, schon in sich trägt, und es allkräftig aus sich entwickelt. Diese Art der Erscheinung des Schönen in der Kunst, worin es stets auf ein Anderes deutet, und alle Zeit mehr sagt, als in seiner begrenzten Gegenwart gefunden wird, wollen wir die Allegorie nennen. Darum geht dem allegorischen Werk denn auch ab, was dem Symbol gegeben ist: jene klare Verständlichkeit nach Innen, und die ganz begrenzte Gestalt nach Außen. — Was ist aber das Wesen des Symbols, wenn nicht diese innige und untrennbare Verschmelzung des Allgemeinen und Besondern zu einer und derselben Wirklichkeit? Durch diese wunderbare Verschmelzung allein wird es erreicht, daß die allgemeinen Richtungen, in welche die Idee zerfällt, nicht bloße Formen oder Begriffe, sondern lebendige und von allen Seiten begrenzte Personen werden. Die Seligkeit, die in der Einheit mit dem Allgemeinen besteht, und die Thätigkeit, welche nur besondern, persönlichen, strebenden Wesen zukommt, fallen in den griechischen Göttern völlig in Eins zusammen. Im Christenthum hingegen hat sich das, was die strenge Umhüllung des alten Symbols in sich schließt, mit siegender Macht befreit, und die höchsten und tiefsten Enden mit gleicher Herrlichkeit erfüllt. Denn was erblickst Du Anderes in dem Mittler und Erlöser, als jene lebendige Kraft und Thätigkeit Gottes, in wirklicher und sterblicher Gestalt, die als Gottheit mit unermeßlicher, gnadenreicher Liebe selbst das schon verlorene und abgefallene, zeitliche Wesen umfaßt, um es wieder

in seinen Schoß zur Seligkeit zurückzuführen, als Mensch aber durch den Glauben, welcher eine sich selbst klare und ihres Ziels gewisse Sehnsucht ist, und durch zeitliche Vernichtung nicht allein sich selbst, sondern das ganze Menschengeschlecht aus der Macht der Welt befreit, und zu seiner ewigen Heimath erhebt! Ist hier nicht allezeit das Eine in dem Andern, und deutet auf dasselbe hin? Und hat hier nicht die wirkende göttliche Gnade und die menschliche Sehnsucht ein und dasselbe lebendige Dasein angenommen? Denn dieses ist eben das Göttliche in dieser schöpferischen Kraft, daß sie nicht in dem Einen allein lebt und von ihm ausgeht, so daß das Andere als blos Hervorgebrachtes erschiene, sondern in Beiden gleich lebendig und umfassend ist, nur in verschiedenen Richtungen. [1]

Die Begriffe der besondern Künste bestimmt Solger folgendermaßen: Die verschiedenen Gattungen der Kunst entstehen dadurch, daß die Idee sich nach allen Seiten in den mannigfaltigen Stoffen, welche die äußere Natur ihr darbietet, abspiegelt, oder ihr Abbild denselben eindrückt. In der Architektur ist der Begriff mit dem unorganischen Stoff so verknüpft, daß dieser die Darstellung der unmittelbaren Gegenwart des Begriffs wird. Der Gedanke reißt sich von dem denkenden Vermögen los, und wird einheimisch im Raume durch das Verhältniß, worin die Gestaltung der Regel und dem Maße vollkommen entspricht. Der Mensch muß die höchste Einheit der Gedanken zugleich als Gesetz der räumlichen Weltordnung anerkennen. Die plastische Gestalt ist Symbol im vollsten Sinne des Wortes, und kann daher nur mit künstlerischer Ironie vollkommen verstanden werden, indem wir uns bewußt werden, daß es die Wirklichkeit ist und zugleich nicht die Wirklichkeit, die wir in dem plastischen Kunstwerk anschauen. Wie in der Bildhauerei Alles Körper ist, so ist in der Malerei jeder Körper als solcher doch nur Geist,

---

[1] Vorl. über Aesthetik, S. 129; Erwin, Th. II., S. 49–57 (41, 43).

und in der geiſtigen Beziehung ſchwebend vorhanden. In der Bildhauerei iſt der Leib als Maſſe das ganze für ſich beſtehende Weſen, und die geſammte Seele hat ſich zu Stoff verdichtet: wogegen in der Malerei der ganze Stoff ſich aufgelöſt hat in einen Schein für die Wahrnehmung. In der Malerei iſt die Beziehung des Begriffs auf das Beſondere dargeſtellt. In dieſer Hinſicht iſt die Malerei eine allegoriſche Kunſt, in welcher man in der äußern Erſcheinung nie den ganzen Sinn findet, ſondern dieſelbe verſtehen und ſich erklären muß. In der Muſik geht der Begriff ſelbſt in Thätigkeit über; ſie zieht die Mannigfaltigkeit des äußern Lebens in das Innere des Gemüths hinein. Durch den Laut kommt die Seele allein für ſich als thätiges Leben zur ſinnlichen Erſcheinung; der Laut iſt ihre äußerſte Darſtellung in der mannigfaltigen, wechſelnden Beſonderheit. Die Poeſie drückt Alles in Thätigkeit und durch Thätigkeit aus; das Mittel ihrer Darſtellung iſt die Sprache, das wahrnehmbare Erkennen ſelbſt. Aber hier kann nicht die bloße Form der Thätigkeit genügen, ſondern nur eine ſolche, die immer die individualiſirte Idee darſtellt; mithin müſſen es nicht bloße Thätigkeiten ſein, die wir wahrnehmen, ſondern wirklich lebendige Objecte. Die Poeſie ſteht ſelbſtſtändig auf der einen Seite, und umfaßt für ſich allein den Umfang der vier andern Künſte; ſo war es bei den Alten im Drama, als dem Mittelpunkte der ganzen Kunſt, wo Baukunſt, Malerei, Tanz, als Ausübung der Plaſtik, und endlich Muſik im Vortrage der Poeſie ſich mit dieſer verbinden, und das alte Drama zu einem Inbegriffe aller Künſte machen. Iſt demnach die Poeſie eine beſondere Kunſt, ſo iſt es doch nur eine, die zugleich die ganze Kunſt ſelber iſt. — Die Poeſie ſelbſtſtändig, als die geſammte künſtleriſche Thätigkeit für ſich, iſt das innere Wirken der Idee im künſtleriſchen Geiſte. Sie iſt demnach eine höhere Thätigkeit außerhalb des Künſtlers, der allgemeine Weltgedanke, die Idee des Schönen ſelbſt, die ſich ſelbſt offenbart, oder die Kunſt, die nun in ihrem ganzen

Umfange Poeſie geworden iſt. Indem aber eine ſolche allgemeine Wirkſamkeit im Bewußtſein iſt, muß ſie zugleich, um in die Wirklichkeit überzugehen, das Bewußtſein des Künſtlers anfüllen. Dieſe Stufe des Bewußtſeins, wo die künſtleriſche Idee in ihm thätig iſt, nennen wir Phantaſie.[1] Poeſie iſt alſo in dieſer zweiten Bedeutung die künſtleriſche Productivität überhaupt, inſofern wir nicht auf ihre Aeußerung, in welchem Gebiete der Kunſt es ſei, unſer Augenmerk richten, ſondern nur auf die innere Energie in der Seele des Künſtlers oder Beſchauers.

---

[1] Erwin, Th. II., S. 72–74, 113, 105, 100–101, 120, 133, 76–77; Vorl. über Aeſthetik, S. 334–335 (322, 327), 267, 343–344, 185–186.

Der

Geſchichte der Philoſophie

von

Kant bis Hegel

Drittes Buch.

Der abſolute Idealismus.

Der Gründer des absoluten Idealismus, wo Natur und Ich in einer absoluten Identität gemeinschaftlich versenkt werden,[1] ist Georg Friedrich Wilhelm Hegel, der, als Krone der gesammten Vergangenheit, zugleich der Same der blüthenreichsten Zukunft geworden ist, indem er den Keim einer unendlichen Entwickelung der Philosophie gelegt hat. Schon bei seinem Leben, nicht minder nach seiner Vollendung ist eine zahlreiche Schule durch seinen Geist gebildet worden. Und wenn sie jetzt auch in den verschiedenartigsten Richtungen auseinander zu fahren droht, dabei aber dennoch Alles, was auf Fortschritt und Neuheit in der Philosophie Anspruch macht, mit wenigen Ausnahmen, um seine Banner sich versammelt: so ist diese bisher mit dem Schulzwang für unverträglich gehaltene Freiheit und Ungebundenheit eben aus der ganz veränderten Stellung zu erklären, die Hegel der Philosophie gegeben hat. Hierüber sei also auch von uns offen und ohne Rückhalt gesprochen, obgleich wir den Entschluß dazu nicht ohne vorher eine gewisse Scheu überwunden zu haben, fassen konnten, da wir uns wohl rühmen dürfen, in diese Entwickelung mit hineinzugehören, und einem Manne so nahe gestanden zu haben, der, ein Stern der kommenden Zeit, eine der durchgreifendsten Umgestaltungen in der Denkungsweise des ganzen Menschengeschlechts hervorzubringen bestimmt ist.

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 305.

I. Was zunächst den allgemeinen Standpunkt Hegels betrifft, so ist die Philosophie nach ihm die Betrachtung der absoluten Selbstentwickelung des Gedankens. Philosophiren heißt ihm, sich dieser Manifestation Gottes im speculativen Denken hinzugeben. Wir lassen alles unser sonstiges Wissen fallen, und vertrauen uns diesem reinen Aether des Bewußtseins an, erwartend, an welche Küsten es uns landen werde. „Das Resultat ist der Gedanke, der bei sich ist, und darin zugleich das Universum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt.“ [1] Es ist dies aber nicht ein blos passives Sichversenken in die absolute Substanz, wie bei Spinoza und im Grunde auch nach der Schelling'schen Identitätslehre; sondern die Selbstbewegung der Substanz, als die Form dieses Inhalts, ist das Subject selbst. Das Ich ist mithin erhalten, und wie bei Fichte als die absolute Thätigkeit, somit als dasjenige, worin die Substanz erst zur Wirksamkeit kommt, ausgesprochen. Das Ich ist eben hierbei der klare Krystall, der in dieser Selbstthätigkeit zugleich nur der Spiegel der ewigen Substanz ist. „Es kommt nach meiner Einsicht,“ sagt Hegel, „Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufzufassen und auszudrücken. Den innern substantiellen Geist erfassen, dies ist der Standpunkt des Individuums.“ [2] Das Absolute ist ihm also die lebendige Durchdringung beider Seiten, — aber wohl verstanden der Substanz und des wirklichen Subjects, nicht etwa eines blos vorgestellten und eingebildeten. „Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbst-

[1] Hegels Werke, Bd. XV., S. 684.

[2] Ebendaselbst, Bd. II., S. 14; Bd. XV., S. 691.

bewußtseins mit dem absoluten Selbstbewußtsein, das jenem außer ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewußtsein hat aufgehört, endliches zu sein: und dadurch andererseits das absolute Selbstbewußtsein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt, und da an ihrem Ziele zu sein scheint, wo dies absolute Selbstbewußtsein, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu sein, wo also der Geist als Geist wirklich ist. Denn er ist dies nur, indem er sich selbst als absoluten Geist weiß: und dies weiß er in der Wissenschaft; und dies Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz."[1]

Das Leben der Wissenschaft ist also nach Hegel das Leben des Absoluten selbst: „Die reine Wissenschaft enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist."[2] Hiermit ist der Standpunkt des Aristoteles zurückgeführt, welcher behauptete, daß in den Dingen, die ohne Materie sind, das Wissen und sein Gegenstand dasselbe sind.[3] Wenn Solger die Vernichtung des Subjects im philosophirenden Denken für die Offenbarung des Göttlichen hielt, so liegt es ganz nahe, dieses Opfer, da es das Werden des Absoluten im Subject ist, zugleich für eine Restitution des Subjects, aber nur als des reinen Gefäßes des Absoluten, anzusehen. Daher bekommt, in dieser schaffenden Selbstvernichtung und vernichtenden Selbstschöpfung, das Subject auch nicht seine Eigenthümlichkeit, wie Steffens will, und den ganzen Plunder des Irdischen wieder; sondern der zündende Blitz des Absoluten, der es durch und durch

---

[1] Hegels Werke, Bd. XV., S. 689—690.

[2] Ebendaselbst, Bd. III., S. 35.

[3] Aristoteles: De Anima, III, 4 (p. 430 a, Bekk.): *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν.*

[illegible] hat alles Endliche verzehrt und nur [illegible] selbst an ihm übrig gelassen. Der [illegible] sich für sich selbst in diesem seinen Sub- [illegible] jective Bewegung der Sache selbst, der das [illegible] Subject nur zuzusehen hat, ist die Methode [illegible] Philosophie. „Gegenwärtige Darstellung," [illegible] seiner Encyklopädie, „stellt eine neue Bearbeitung [illegible] einer Methode auf, welche noch, wie ich [illegible] wahrhafte, mit dem Inhalt identische an- [illegible] wird." [1] Noch bestimmter drückt er sich in der [illegible] Logik aus: „Ich erkenne, daß die Methode, die [illegible] Systeme der Logik befolgt, — oder vielmehr die [illegible] selbst befolgt, — noch vieler Vervollkomm- [illegible] Durchbildung im Einzelnen fähig sei; aber ich weiß [illegible], daß sie die einzige wahrhafte ist. Und dies erhellt für [illegible], daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte [illegible] Widerspruch ist; denn es ist der Inhalt in sich, die [illegible], die er an sich selbst hat, welche ihn fortbewegt. [illegible], daß keine Darstellungen für wissenschaftlich gelten [illegible] welche nicht den Gang dieser Methode gehen und ihrem [illegible] Rhythmus gemäß sind; denn es ist der Gang der Sache [illegible] Die absolute Methode aufgestellt zu haben, ist [illegible] eigentliche That Hegels in der Geschichte der Philo- [illegible] [2] und er hat damit ausgeführt, was wir in unserer Ein- [illegible] vermeinten, nämlich die Erhebung der Philosophie zur [illegible] strengenden Wissenschaft. Indem die Wissenschaft [illegible] diese Weise zum absoluten Bewußtsein über sich selbst

[illegible] Encyclopädie, Vorrede zur ersten Ausg., S. XXXIV (3. Ausg.)

[illegible] Wissenschaft der Logik, erste Ausgabe, Bd. I., S. XX—XXI [illegible] (W. [illegible] S. 11—12).

[illegible] auch Weiße an (System der Aesthetik, Theil I., [illegible] S. [illegible]) und Hegel selber hatte es schon angedeutet (Werke, [illegible] VII S. [illegible]).

gekommen ist, so erfüllt Hegel ferner im vollsten Maße auch die andere Forderung, die wir ebendaselbst an unsere Zeit gestellt hatten, daß nämlich die Geschichte der Philosophie sich gänzlich in die systematische Principienlehre der Philosophie auflöse. Ueber diese zwei Punkte haben wir noch einige Worte im Allgemeinen zu bemerken.

Da in dem Hegel'schen Philosophiren nichts feststeht, als die Methode, so kann man eigentlich keine positive Behauptung als charakteristische Eigenthümlichkeit des Hegel'schen Systems anführen; man würde dadurch immer mehr oder weniger in den Schein und Ton des Dogmatisirens verfallen. Jeder solcher Satz enthielte mehr oder weniger etwas Persönliches, Subjectives, wodurch sein System sich von andern unterschiede. Die Methode aber ist etwas absolut Objectives, ein heuristisches Princip, wenn man will, durch welches wir jede aus der Anwendung der Methode hervorgegangene Consequenz nicht als etwas Ausgemachtes anzusehen genöthigt sind, sondern immer wieder von Neuem in den Schmelztiegel werfen können, um sie nochmals daraus abfließen zu lassen. Denn ich höre sogleich von allen Seiten den Einwand hervorbrechen: Es ist doch immer ein eigenthümliches Subject, welches diese Methode anwendet, und also eigenthümliche Resultate daraus zieht. Schlimm genug, daß jenes nur allzu oft als ein Eigenthümliches philosophirte, und dem gemäß auch nur zu solchen Resultaten gelangen konnte! Die vorhin erwähnte Mannigfaltigkeit von Ansichten, die sich der Hegel'schen Schule anschließt und aus ihr entsprungen sein will, kommt eben daher, daß das Subject nicht immer mit reinen Händen an die Handhabung dieser Methode gegangen war. Sondern indem Mancher seine Lieblingsvorstellungen und Schoßmeinungen hatte, die er nicht aufgeben wollte: so glaubte er das Schild dieser Methode bequem gebrauchen zu können, um den Kram seiner rostigen Voraussetzungen damit blank zu putzen und aufzustutzen. Die nächste Aufgabe in der Geschichte der Philosophie ist also

für die Hegel'sche Schule, diese Willkür der besondern Person in Anwendung der philosophischen Methode aufzugeben, und sich von der Methode bemeistern zu lassen, statt sie meistern zu wollen. Die beste Anleitung hierzu ist das Beispiel Hegels selbst. Denn obgleich sein Beruf eigentlich nur die Findung der Methode war, so hat er doch noch selbst, theils in seinen Werken, theils vornehmlich in seinen Vorlesungen, den ganzen Reichthum des Universums, nicht blos, wie Aristoteles, dem philosophischen Begriffe,[1] sondern — ein zweiter, ein systematischer Aristoteles — der Methode dieses Begriffs zu unterjochen gewußt. Als diese „lebendige und vollständige Persönlichkeit des Erkennens," wie Schelling ihn nannte, hat er von seiner besondern Person weiter nichts hineinzumischen gebraucht. Was Hegel einmal seinem Denken unterwarf, das leuchtete fortan im Glanze der Idee, ohne daß die Atmosphäre des Irdischen dieses Licht zu brechen oder auch nur zu dämpfen vermocht hätte. Daher kommt es, daß eine Erkenntniß, die man Hegeln und der von ihm selber angewandten Methode verdankt, etwas ganz Objectives und Unpersönliches geworden ist. Es springt einem nur die Wahrheit als eine sich selbst offenbarende entgegen, der Rhythmus der Methode entfaltet sich für sich selbst in unserem Geiste; und so scheint sie uns, wie durch Sokratische Hebeammenkunst, aus unserem eigenen Innern zu stammen. Hieraus erklärt sich, wie ich schon bei einer frühern Gelegenheit bemerkte,[2] das häufige Phänomen, daß Schriftsteller, auch wo sie Hegels Gedanken vorbringen, dennoch seiner nicht erwähnen, und dieselben, vielleicht bewußtlos, für die ihrigen ausgeben; in der That sind sie ihr Eigenthum geworden, und zwar so wie jede wissenschaftliche Erkenntniß es werden soll, und durch die Hegel'sche Methode allein es werden kann.

---

[1] Hegels Werke, Bd. XIV., S. 298, 312.

[2] Jahrb. für wissenschaftl. Kritik, Mai 1830, Nr. 89, S. 708—709.

Die andere Folge, die aus diesem Standpunkte Hegels hervorgeht, ist die, daß die Wissenschaft nicht mehr die genialste Erzeugung eines einzelnen Systems ist, das sich neben die andern hinstellt, und durch seine positiven Behauptungen die entgegengesetzten der andern ausschlösse. Keine Philosophie ist so wenig individuell, so objectiv und allgemein, als seine; und darum ist er eben die größte philosophische Individualität seiner Zeit, weil er seine Zeit am reinsten und klärsten dargestellt hat, ohne im mindesten von seiner Particularität etwas einfließen zu lassen. Indem durch Hegel der speculative Gedanke selbst von sich beweist, daß seine Geschichte zugleich die Philosophie selber ist, nur wie diese in der Zeit aus einander gezerrt, und in bunter Wirklichkeit zerstreut ist: so ist das Princip Hegels, alle Principien, die in der ganzen Geschichte der Philosophie aufgestellt worden sind, ungeachtet ihrer Entgegensetzung, die er bannte, zu vereinigen, und die Wahrheit in dieser absoluten Identität zu sehen. „Zu aller Zeit ist nur Eine Philosophie gewesen, deren gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Seiten des Einen Princips ausmachen. Eine Philosophie, die nicht die absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist. Die letzte Philosophie, die alle Stufen in sich faßt, ist das Resultat dieser Entwickelung, und die Wahrheit in der höchsten Gestalt, die sich das Selbstbewußtsein des Geistes über sich gibt. Diese Reihe der geistigen Gestaltungen der Philosophie ist das wahrhafte Geisterreich, das einzige Geisterreich, das es gibt: eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen sich zu Momenten des Einen Geistes, zu dem Einen und demselben gegenwärtigen Geiste macht. Und dieser lange Zug von Geistern sind die einzelnen Pulse, die er in seinem Leben verwendet; sie sind der Organismus unserer Substanz. Auf sein Drängen — wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt — haben wir zu hören, und ihm Wirklichkeit zu ver-

schaffen. Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit; und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen." [1] Die Principien der Philosophie, welche ihre Geschichte darstellt, sind sämmtlich erhalten, nichts ist verloren; daß aber die Philosophie unserer Zeit hervorgebracht worden, dazu war eine dritthalbtausendjährige Arbeit des Geistes erforderlich. In Hegel ist Geschichte und System der Philosophie solchergestalt eins geworden; und wie die Neuplatoniker, besonders Proklus, die ganze griechische Philosophie in sich zusammenfaßten, so Hegel den Verlauf der Philosophie überhaupt.

Auf diese Weise scheint eigentlich nicht mehr von Geschichte der Philosophie die Rede sein zu können. Wir hätten also mit Solger zu schließen, mit ihm hörte die Geschichte der Philosophie auf; und was nach ihm noch vorzutragen wäre, das wäre schon das System der Philosophie selber. Aber zuvörderst ist diese Auflösung der Geschichte in Hegel selbst noch etwas Geschichtliches; und diese geschichtliche Seite ist es besonders, die wir hier noch zu berühren haben. Das Hegel'sche System in seiner ganzen Ausführlichkeit darstellen, wie wir dies bei den andern Philosophen thaten, hieße eine ganze Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften geben; was für eine gelegenere Zeit aufgespart werden muß. Hier haben wir an Hegel zu zeigen, wie die Geschichte der Philosophie sich selbst ins System erhebt, und durch diese Darlegung es zur Anerkennung zu bringen, daß dies letzte System die Geschichte der Philosophie vollendet, und somit als Gipfel und Schlußstein des Ganzen sich erweist. Zu diesem Behufe werde ich hier besonders zwei Punkte herausheben: erstens wie Hegel aus der Entwickelung der Geschichte der Philosophie hervorgegangen ist, und, namentlich an das Schelling'sche Identitätssystem anknüpfend, seinen höhern Standpunkt errungen hat. Alle Schriften vor der „Phänomenologie des Geistes" gehören in diese

[1] Hegels Werke, Bd. XV., S. 690—691 (Bd. XIII., S. 50).

Bildungs-Periode. Diese Betrachtung ist noch rein geschichtlich. Der zweite Punkt ist der, zu zeigen, inwiefern nun in diesem höhern ihm eigenthümlichen Standpunkt der ganze Verlauf der Geschichte der Philosophie sich abspiegelt, und aus dem innern Brennpunkte der dialektischen Thätigkeit alle Principien der Philosophie nicht in der Zufälligkeit historischer Entwickelung, sondern mit der Nothwendigkeit des denkenden Begriffs hervorgehen. Vorher aber will ich noch einige Worte über das Leben und die Schriften Hegels, so wie die Ausbreitung und Wirkung seiner Schule, theils während seines Lebens, theils nach seinem Tode, als Beitrag zur Geschichte des absoluten Idealismus voranschicken.

Denke indessen Niemand, daß hiermit die Geschichte der Philosophie, oder doch alles Leben in derselben erloschen sei, so wenig als die Welt irgendwo mit Brettern zugenagelt ist. Weit entfernt, daß es mit der Philosophie zu Ende geht, fängt sie, können wir sagen, erst jetzt recht an. Nunmehr ist die Möglichkeit gegeben, daß der bloße Streit und Kampf auf ihrem Gebiete aufhöre, und sie sich als in sich begründete, von allen Seiten her anerkannte Wissenschaft vollende. Nur wenn man in den Principien einig ist, ist eine feste Grundlage gewonnen, auf der alles fernere Philosophiren fortbauen kann; erst hiermit hat die Philosophie die Bedingung der Wissenschaftlichkeit errungen. In der Mathematik ist man von jeher in den Principien einig gewesen. Darum hat man aber nicht gemeint, daß sie als Wissenschaft fertig sei; sondern allein auf diese Weise können neue Entdeckungen fruchtbringend werden. Die Geschichte der Philosophie hört also nicht auf, sondern nimmt nur eine andere Gestalt an. Die nächste That der künftigen Geschichte der Philosophie muß eine allgemeine Verständigung über die Principien sein, und zwar indem innerhalb der Schule die Willkür der ungeschickten Anwendung, außerhalb derselben die Anerkennung der Principien selbst zu Stande kommt. Das Weitere ist dann die Ausbildung

des Systems der Wissenschaft, und zwar nicht blos im Gebiete der eigentlichen Philosophie, sondern im ganzen Umfange aller Wissenschaften. Allen bietet die Philosophie die Principien dar; und die Vollendung dieser Wissenschaften wäre ihr gänzliches Durchdrungensein von derselben. Dies müssen wir als das höchste Ziel der Geschichte der Philosophie erkennen, von dem wir aber noch sehr weit entfernt sind. Die Aufgabe der Hegel'schen Schüler ist daher vorzugsweise, daß jeder in seiner Wissenschaft die Bahn, die Hegel in allen gebrochen, weiter verfolge, und den speculativen Gedanken immer tiefer in die Wirklichkeit versenke, oder vielmehr aus ihrem Schachte zu Tage fördere. Ohne Abweichungen von Hegel'schen Sätzen wird es dabei nicht abgehen können, ja in manchen Punkten ist ein Theil der Schule über dergleichen schon einig; und sie werden sich immer noch häufen. So behauptet Gans ausdrücklich von der Rechtsphilosophie, daß bei ihr am ehesten die Fortschritte der Weltgeschichte eine veränderte Auffassung herbeiführen müssen.[1] Solche fortschreitende Entwickelung der Philosophie ist aber keine Aufstellung eines neuen Princips; der Hegel'sche Standpunkt, da er Alles preis gibt außer der Methode, enthält vielmehr in sich die Möglichkeit weiterer Ausbildung nicht blos als ein Geduldetes, sondern scheint sogar dazu aufzufordern. Und die Aenderungen im Einzelnen, weit entfernt, den ganzen Standpunkt zu gefährden, werden nur dazu dienen, ihn immer mehr zu bestätigen; denn die Quelle, aus der sie hervorgehen, die Methode, ist unversiegbar und in ewiger Jugendfrische stets dieselbige. Hieraus entspringt die „unwiderlegliche Ueberzeugung," wie Marheineke sehr gut sagt, „daß, obzwar innerhalb dieser Philosophie das Ausbilden der Form, wie das Beziehen und Anwenden derselben auf andere Wissenschaften, seinen endlosen Gang gehen wird, jede andere Weise zu denken oder zu philosophiren dagegen nur ein Stehenbleiben ist auf irgend einer

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., Vorrede, S. XVI—XVII.

untergeordneten Stufe in ihr.“ [1] Solche historischen Systeme bestehen theils noch jetzt um sie herum und neben ihr, beengen ihr auch dermalen noch oft den Platz: theils können sie auch noch legionenweise in Zukunft aus leichtem Boden hervorsprießen. Der Würfel aber ist geworfen, und die Geschichte wird den Sieger verkünden.

II. Zur Geschichte des absoluten Idealismus. Hier will ich erstens vom Leben und den Schriften Hegels, zweitens von seiner Schule, und drittens vom Einfluß seiner Philosophie auf die übrigen Wissenschaften handeln.

A. Hegels Leben und Schriften. Hegel wurde am 27. August 1770 zu Stuttgard geboren. In seinem achtzehnten Jahre bezog er die Universität Tübingen, und widmete sich anfänglich dem Studium der Theologie. Dort war er längere Zeit der Stubengefährte Schellings. In seinem zwanzigsten Jahre erhielt Hegel zu Tübingen die philosophische Doctorwürde, und war mehrere Jahre darauf Hauslehrer in der Schweiz und später hin in Frankfurt am Mayn. Aus jener Zeit befindet sich noch unter seinen nachgelassenen Papieren die Beschreibung einer Fußreise ins Berner Oberland. Mit dem Beginne des neunzehnten Jahrhunderts ging er, nach dem Tode seines Vaters, nach Jena, wo er sich 1801 durch die lateinische Dissertation De orbitis planetarum habilitirte, in welcher er naturphilosophisch weiter philosophirte. Durch seine im selben Jahre erschienene Schrift, „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,“ brachte er den von Schelling neu gewonnenen Standpunkt als eine Erhebung über alle Reflexionsphilosophie erst recht zum Bewußtsein. Am innigsten aber verband er sich mit diesem durch gemeinschaftliche Herausgabe des „Kritischen Journals der Philosophie“ (1802—1803), dessen wichtigste Abhandlungen von ihm herrühren. Schon in

[1] Hegels Werke, Bd. XI., Vorrede, S. XIV.

des Systems der Wissenschaft, und zwar nicht blos im Gebiete der eigentlichen Philosophie, sondern im ganzen Umfange aller Wissenschaften. Allen bietet die Philosophie die Principien dar; und die Vollendung dieser Wissenschaften wäre ihr gänzliches Durchdrungensein von derselben. Dies müssen wir als das höchste Ziel der Geschichte der Philosophie erkennen, von dem wir aber noch sehr weit entfernt sind. Die Aufgabe der Hegel'schen Schüler ist daher vorzugsweise, daß jeder in seiner Wissenschaft die Bahn, die Hegel in allen gebrochen, weiter verfolge, und den speculativen Gedanken immer tiefer in die Wirklichkeit versenke, oder vielmehr aus ihrem Schachte zu Tage fördere. Ohne Abweichungen von Hegel'schen Sätzen wird es dabei nicht abgehen können, ja in manchen Punkten ist ein Theil der Schule über dergleichen schon einig; und sie werden sich immer noch häufen. So behauptet Gans ausdrücklich von der Rechtsphilosophie, daß bei ihr am ehesten die Fortschritte der Weltgeschichte eine veränderte Auffassung herbeiführen müssen.[1] Solche fortschreitende Entwickelung der Philosophie ist aber keine Aufstellung eines neuen Princips; der Hegel'sche Standpunkt, da er Alles preis gibt außer der Methode, enthält vielmehr in sich die Möglichkeit weiterer Ausbildung nicht blos als ein Geduldetes, sondern scheint sogar dazu aufzufordern. Und die Aenderungen im Einzelnen, weit entfernt, den ganzen Standpunkt zu gefährden, werden nur dazu dienen, ihn immer mehr zu bestätigen; denn die Quelle, aus der sie hervorgehen, die Methode, ist unversiegbar und in ewiger Jugendfrische stets dieselbige. Hieraus entspringt die „unwiderlegliche Ueberzeugung," wie Marheineke sehr gut sagt, „daß, obzwar innerhalb dieser Philosophie das Ausbilden der Form, wie das Beziehen und Anwenden derselben auf andere Wissenschaften, seinen endlosen Gang gehen wird, jede andere Weise zu denken oder zu philosophiren dagegen nur ein Stehenbleiben ist auf irgend einer

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., Vorrede, S. XVI—XVII.

untergeordneten Stufe in ihr.“ [1] Solche historischen Systeme bestehen theils noch jetzt um sie herum und neben ihr, beengen ihr auch dermalen noch oft den Platz: theils können sie auch noch legionenweise in Zukunft aus leichtem Boden hervorsprießen. Der Würfel aber ist geworfen, und die Geschichte wird den Sieger verkünden.

II. Zur Geschichte des absoluten Idealismus. Hier will ich erstens vom Leben und den Schriften Hegels, zweitens von seiner Schule, und drittens vom Einfluß seiner Philosophie auf die übrigen Wissenschaften handeln.

A. Hegels Leben und Schriften. Hegel wurde am 27. August 1770 zu Stuttgard geboren. In seinem achtzehnten Jahre bezog er die Universität Tübingen, und widmete sich anfänglich dem Studium der Theologie. Dort war er längere Zeit der Stubengefährte Schellings. In seinem zwanzigsten Jahre erhielt Hegel zu Tübingen die philosophische Doctorwürde, und war mehrere Jahre darauf Hauslehrer in der Schweiz und später-hin in Frankfurt am Mayn. Aus jener Zeit befindet sich noch unter seinen nachgelassenen Papieren die Beschreibung einer Fußreise ins Berner Oberland. Mit dem Beginne des neunzehnten Jahrhunderts ging er, nach dem Tode seines Vaters, nach Jena, wo er sich 1801 durch die lateinische Dissertation De orbitis planetarum habilitirte, in welcher er naturphilosophisch weiter philosophirte. Durch seine im selben Jahre erschienene Schrift, „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie,“ brachte er den von Schelling neu gewonnenen Standpunkt als eine Erhebung über alle Reflexionsphilosophie erst recht zum Bewußtsein. Am innigsten aber verband er sich mit diesem durch gemeinschaftliche Herausgabe des „Kritischen Journals der Philosophie“ (1802—1803), dessen wichtigste Abhandlungen von ihm herrühren. Schon in

[1] Hegels Werke, Bd. XI., Vorrede, S. XIV.

der „Differenz" war er von einem geschichtlichen Standpunkt ausgegangen, indem er an das erste Heft von Reinholds „Beiträgen zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie" anknüpfte, zugleich aber einige Sätze über den Begriff der Philosophie und ihre Geschichte voranschickte. So zeigt er sogleich am Anfange seiner Laufbahn eine ganz vollständige Einsicht in das Verhältniß der Geschichte der Philosophie zum Systeme. In der Einleitung des Journals: „Ueber das Wesen der philosophischen Kritik" u. s. f. (1802) stellt er ebenso die wahrhafte Ansicht der Geschichte der Philosophie auf, und sagt, daß die Kritik nur in dem Vergleichen der einzelnen Formen der Philosophie mit der Einen Idee der Philosophie selbst bestehen könne, um, wenn sie derselben noch nicht vollkommen entsprechen, das Beschränkende und Subjective an ihnen herunterzureißen.[1] In der Hauptabhandlung, „Glauben und Wissen" (1802), unterwirft er dann die Hauptgestalten der neuesten Philosophie, Kant, Jacobi, Fichte, einer solchen mit wahrer Meisterschaft durchgeführten Kritik. In andern Aufsätzen werden Nebenfiguren, wie Krug und Schulze, abgefertigt. Diese Schriften, die mehr eine negirende Kritik enthalten, bilden die eine Hälfte seiner vorphänomenologischen Werke. Sie sind der Reflex der Geschichte der Philosophie, wie sie sich in Hegels Bewußtsein abspiegeln mußte, damit dieser, durch Verarbeitung und Weiterbildung der frühern Standpunkte, die er meist alle vor seinen Augen sich entwickeln und verblühen sah, zu seinem eigenen höhern dringen konnte.[2]

Die zweite Hälfte seiner hierher gehörigen Schriften, zu welchen die Differenz den Uebergang macht, enthält schon positivere Darstellungen zur weitern Begründung der philosophischen Wissenschaften. Die Schelling'sche Philosophie, die als die voll-

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 33, 37.

[2] Siehe meine „Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen" (1832), wo ich das Verhältniß Schellings zu Hegel, und dann das der Schriften des Letztern unter einander ausführlicher besprochen habe.

endetste und letzte gepriesen wird, bildet zwar den Hintergrund seiner Ansichten; doch scheint durch das Gewand der Naturphilosophie der Kern der neuen Ansichten Hegels schon hindurch. In der Abhandlung: „Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie“ (1802), worin er Schulze's „Kritik der theoretischen Philosophie“ beurtheilt, zeigen sich indessen noch nicht, wie Rosenkranz gegen mich behauptete, bestimmte Spuren seiner logischen Ansichten; wenigstens habe ich dergleichen darin nicht entdecken können. Gern aber will ich Rosenkranz zugeben, daß die Dissertation De orbitis planetarum die ersten Anfänge von Hegels Naturphilosophie enthalte. Ferner finden sich in der Abhandlung, „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ (1802), Andeutungen seiner Religionsphilosophie. In dem reifsten Werke dieser Periode endlich, „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“ (1802—1803), sind mehr als bloße Andeutungen der spätern Rechtsphilosophie zu erkennen. Diese erste Reihe von „Schriften Hegels enthalten also den Keim seiner ganzen Philosophie, aber nur erst, wie derselbe sich aus den vorhergehenden Standpunkten der Philosophie, gleichsam als aus seinem Mutterschoß, herausgewunden.“ [1]

Was Hegels akademische Thätigkeit betrifft, so hatte er anfänglich nur geringen Beifall, und las sein erstes Collegium vor nur vier Zuhörern. Zu seinen ältesten Schülern gehörte Zellmann, der jedoch schon im Jahre 1808 starb, und an den sich ein Brief von Hegel vorgefunden: [2] Bachmann, der 1810 noch als ein im Ganzen für ihn günstiger Recensent erscheint, [3] später aber sich gänzlich von ihm abgewandt hat, und in der neuesten Zeit von Rosenkranz gebührend zurückgewiesen worden: endlich Troxler, der bekannteste unter ihnen. Durch die Schelling'sche

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., Vorerinnerung, S. xxxi.
[2] Ebendaselbst, Bd. XVII., S. 627—629.
[3] Ebendaselbst, S. 479.

Naturphilosophie, wie Hegel, hindurchgegangen, beginnt Troxler die Richtung derjenigen Philosophen, welche, die Wendung Hegels anerkennend, von ihm aus weiter fortgeschritten zu sein behaupten. Er sieht die Hegelsche Logik sogar als den Schlußstein einer großen Entwickelungsperiode an; doch soll diese mit Kant begonnene und in Hegel vollendete Entwickelung nur eine einseitige Richtung repräsentiren, in die sich die deutsche Philosophie verirrt habe. In Hegel sei die von Kant ausgegangene Reflexionsphilosophie (das Wissen oder das mittelbare Erkennen), in Franz von Baader die durch Hume und Jacobi aufgebrachte Intuitionsphilosophie (der Glaube oder das unmittelbare Erkennen) auf die höchste Spitze gebracht. Das Complement und die Verschmelzung dieser Einseitigkeiten ist ihm nun das schon aus Schellings und seiner Anhänger Bekehrungen bekannte Arkanum einer neuen Offenbarung und höhern Erfahrung, noch mit einem Ingredienz von Katholicismus inficirt. Wie die ganze Schelling'sche Schule die Jugendsünden ihres naturphilosophischen Wissens durch die Dampf- und Schwitzbäder eines gläubigen Mysticismus und die Flucht in die Positivität curirt: so will auch Troxler, um die Urheit und Einheit der menschlichen Erkenntniß wiederherzustellen, Zeugniß und Beifall, Autorität und Glauben mit einander verbunden wissen. Er sieht die ursprüngliche Einheit von Satzung und Glauben als die allein wahre Autorität, die menschliche Innewerdung der göttlichen Offenbarung, an; ja er nennt dies auch, wie Solger, eine absolute Thatsache des menschlichen Gemüths. Troxler tadelt dabei Jacobi, daß dieser die innere Offenbarung über die äußere setze. Troxler fällt also viel weiter als Jacobi in die Vorzeit, bis zur Scholastik, der auch er Hegeln beschuldigt, zurück: und schließt sich an Fries' empirisch-psychologischen Standpunkt, mit ausdrücklichen Worten, an. Dennoch werden naturphilosophische und Hegel'sche Sätze überall eingestreut: und wo er Hegeln bekämpft, bedient er sich immer der Gedanken, die er von demselben empfangen. Das Resultat aber ist eine

Kantiſche Akatalepſie, das Auch der Glaubensphiloſophie, und die ganze Breite des Formalismus einer veralteten Logik.[1]

Gabler, ebenfalls einer der älteren Schüler Hegels, der einzige von den vier Genannten, die ihm treu geblieben, kam erſt 1804 nach Jena, als Troxler, Schlegel und Andere nicht mehr dort waren, und Hegel ſchon ein zahlreicheres Auditorium hatte. Seine Schrift, die er 1827 als die erſte Abtheilung eines „Lehrbuchs der philoſophiſchen Propädeutik" herausgab, welches ſelbſt wieder nur den erſten Band eines „Syſtems der theoretiſchen Philoſophie" ausmachen ſollte, enthält „die Kritik des Bewußtſeins."[2] Er ſchließt ſich hierin ganz der Hegel'ſchen Phänomenologie des Geiſtes, wie er ſelber bemerkt, an, bringt die Betrachtung vom ſinnlichen Bewußtſein bis zum Verſtande und der Vernunft, und faßt ſie als „Erziehung des Subjects zum reinen philoſophiſchen Denken."[3] In der That iſt dies auch der Zweck der Phänomenologie, welche „das Bewußtſein in ſeiner Fortbewegung von dem erſten unmittelbaren Gegenſatz ſeiner und des Gegenſtandes bis zum abſoluten Wiſſen darſtellt."[4]

Dieſes Werk bildet den Gipfel und die Krone der Hegel'ſchen Thätigkeit zu Jena. In der ſchnell zerrinnenden Blüthe dieſer Univerſität hatte Hegel bis zuletzt ausgehalten, war 1806 nach Schellings Abgang Profeſſor daſelbſt geworden, und wich erſt der Kataſtrophe, die politiſch über das Land ausbrach. Seine Vorleſungen, darunter die Geſchichte der Philoſophie, und die Ausarbeitung der Phänomenologie des Geiſtes hatten ſo ſehr ſeine ganze Thätigkeit in Anſpruch genommen, daß jedes andere Intereſſe verſchwunden ſchien. Unter dem Kanonendonner der Schlacht bei Jena, wie Gans in ſeinem Nekrologe Hegels ſagt,

---

[1] Weitläufiger habe ich über Troxler in der Recenſion ſeiner Logik (in drei Bänden, 1829—1830) geſprochen (Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, Mai 1831, Nr. 85—88, S. 680—700).

[2] Gabler: Lehrbuch der philoſoph. Propädeutik, Vorrede, S. VII, XX.

[3] Ebendaſelbſt, S. XXVI; S. 12.

[4] Hegels Werke, Bd. III., S. 33—34.

vollendete er die Phänomenologie des Geiſtes; und im Begriffe, ſie ſeinem Verleger zu übergeben, wurde er auf der Straße, ohne von dem Vorgefallenen unterrichtet zu ſein, durch die in die Stadt eingedrungenen feindlichen Truppen aufgehalten. Ich nenne dieſe Schrift eines der Hauptwerke Hegels, weil erſt in ihr der höhere, von ihm errungene Standpunkt der Philoſophie begründet worden, wogegen er bisher noch nicht merklich über Schelling hinausgegangen zu ſein ſcheinen konnte. Er pflegte dieſe Schrift, die 1807 erſchien, ſeine Entdeckungsreiſen zu nennen, indem hier die ſpeculative Methode, das ihm eigenthümlich in der Geſchichte der Philoſophie Zukommende, in der That den ganzen Umkreis des menſchlichen Wiſſens bereiſt und Beſitz davon ergreift. Zugleich ſtellt er ſich noch nicht auf den Standpunkt der Wiſſenſchaft ſelbſt, weil dieſer dadurch ein unmittelbarer, unbewieſener würde; ſondern er will ihn kraft ſeiner Methode erſt finden und erringen, indem er das erſcheinende Wiſſen durch die eigene Dialektik deſſelben in das ſpeculative Wiſſen erhebt. Dem philoſophiſchen Bewußtſein, wie es durch die intellectuelle Anſchauung Schellings aufgeſtellt war, ſteht das natürliche Subject mit dem gemeinen Bewußtſein gegenüber. Bei Schelling war die kategoriſche Forderung an daſſelbe gemacht, ſich aufzugeben und blindlings in den Abgrund des Abſoluten hinunterzuſtürzen; nur ſo könne der abſolute Inhalt der Wahrheit, der außer und über demſelben ſtehe, für es werden. Dieſer Standpunkt hat ſeine Früchte getragen. Denn wenn ſich das Subject doch gezwungen ſieht, auf ſeine Einſicht zu verzichten und die Geneſis des Wiſſens nicht ſelber in ſich vorzunehmen: ſo kam es bald dazu, ſtatt ſich dem immer mehr oder weniger willkürlich ſcheinenden Principe eines einzelnen Denkers anzuvertrauen, lieber an den an und für ſich feſten Anker eines Glaubensſyſtems ſich anzuſchließen, ſei es auch das katholiſche, ſelbſt auf die Gefahr hin, ſeine ſubjective Freiheit gänzlich dabei einzubüßen. Aus dieſem Grunde alſo verfiel faſt die geſammte Schule Schellings in eine neue Glaubensphilo-

sophie. Hegels Phänomenologie des Geistes war bestimmt, diesem Mangel abzuhelfen. Das gemeine Bewußtsein wird also nicht blos weggeworfen, sondern vielmehr von ihm der Anfangspunkt genommen, um im speculativen Wissen zu enden und auf diese Weise mit ihm versöhnt zu sein, indem Dieses — Resultat, und somit ein Bewiesenes geworden. Das ist der Zweck und das Ziel der Phänomenologie des Geistes. Sie sollte so nach Hegels ursprünglichem Plan den ersten Theil eines „Systems der Wissenschaft" bilden, und als Propädeutik demselben vorhergehen. Da aber schon Hegel diesen Plan nicht durchführen, sondern anders gestalten mußte, so konnte ein zweiter Versuch der Art, ungeachtet seiner vielen schon von Rosenkranz [1] bemerkten Titel, noch weniger gelingen.

An diese Schrift schließt sich noch ein anderer Hegel'scher Schüler, Hinrichs, an. Denn obgleich er Hegeln erst später in Heidelberg hörte, so ist er doch eigentlich nie recht über den phänomenologischen Standpunkt, dem er sich auch in der Schreibart auf eine auffallende Weise nähert, hinausgekommen: nur daß bei ihm das Formelle, in das Hegel auf dem Sprunge stand überzugehen, weit schroffer und abstruser sich ausbildete. Es zeigt sich nämlich in der Phänomenologie eine Armuth von logischen Kategorien. Der Gegensatz des Ansich und Fürsich ist die Hauptform, um welche sich fast jede Entwickelung und jeder Fortschritt immer wieder dreht; und man sieht Hegeln noch die Unbeholfenheit an, mit welcher er zum ersten Male seine neue Methode umfassend anwendete, und die durch ein Haschen nach Pikantem, Paradoxem und Brillantem kaum verdeckt wird. Mit Hinrichs' erster Schrift „Die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft" (1822) war Hegel nur theilweise zufrieden, und erst nachdem der Verfasser sie gänzlich umgearbeitet hatte. „Ich hoffe," schreibt er Hegeln, „daß Sie mein Buch jetzt mehr ansprechen wird." [2] Auch ist die Richtung

---

[1] Psychologie (1837), S. 188.

[2] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 303—304 (508—512).

der Schrift mehr individuell und aus dem subjectiven Bildungsgange des Verfassers entsprungen. [1] „Kann ich das," sagt der Verfasser, „was in dem Christenthum als die absolute Wahrheit vorliegt, nicht durch die Philosophie in der reinen Form des Wissens begreifen, so will ich nichts mehr von aller Philosophie wissen." [2] Dies ist der Standpunkt der Religion, quand même. Die Philosophie dagegen wird zu einem bloßen Mittel herabgesetzt, um einem durch die Reflexion wankend gemachten Glauben wieder auf die Beine zu helfen und ihn in seine alten Fugen zurückzuschieben; — eine Tendenz, die wir bei spätern Schülern Hegels unten noch ausführlicher betrachten werden. Es ist der scholastische Standpunkt Anselms, [3] das Wissen nur noch obenein in den Kauf des Glaubens mitzunehmen. Vielmehr muß das Wissen für sich als absolutes Ziel des Philosophirenden aufgestellt werden, mag daraus folgen, was da wolle; was Hinrichs also, wie Jacobi, [4] respuirt. Die Einsicht, daß es mit dem Christenthum in Uebereinstimmung ist, darf dagegen erst das Zweite sein. Bei Hinrichs aber ist allein die Religion das Feste, das absolute Wissen stets nur ein Gesuchtes. So kommt er auch in seinen spätern Schriften immer noch nicht über den Standpunkt der Phänomenologie herüber. In den „Grundlinien der Philosophie der Logik" (1826) will er aus der polemischen Betrachtung der Gestaltungen der bisherigen formalen Verstandeslogik den wahrhaften Begriff der speculativen Logik erst hervorgehen lassen. Selbst in dem letzten Producte seiner schriftstellerischen Thätigkeit, wo er ausdrücklich das Mangelhafte der Hegel'schen Philosophie aufzuweisen sich bemüht, kommt er nicht über eine „Genesis des Wissens" (1835) hinaus: und will dabei doch den vermeintlichen Fortschritt gegen Hegel gethan haben, den Geist

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 514.
[2] Ebendaselbst, S. 304.
[3] Vergl. Hegels Encykl., §. 77, S. 93 Anm.; Werke, Bd. XV., S. 163.
[4] Siehe Oben, Th. I., S. 341.

als wirklichen Geist, nicht wie Hegel blos als erscheinenden oder blos als logischen (!), zum Inhalte gemacht zu haben. [1]

Das kurz vor dem Erscheinen der Phänomenologie erhaltene Lehramt in Jena verlor Hegel, in Folge der Umgestaltung der Dinge, sehr bald wieder. In Ermangelung anderer Subsistenzmittel ging er nach Bamberg, und leitete dort, den politischen Begebenheiten zugewandt, zwei Jahre lang die Redaction der daselbst erscheinenden Zeitung; worüber ein Brief an Knebel Zeugniß gibt. [2] Im Herbst des Jahres 1808 wurde er zum Rector des Gymnasiums zu Nürnberg ernannt, und gab demselben eine bessere Einrichtung, indem er unter Anderm auch den propädeutischen Unterricht in der Philosophie in die höhern Klassen desselben einführte. Die fünf dort gehaltenen Gymnasialreden [3] zeugen von seinem großen pädagogischen Talente. Die Aussicht des Fortkommens seiner Philosophie in seinem Vaterlande schien ihm anfänglich so gering, daß er sogar eine sich darbietende Gelegenheit nicht ganz von der Hand wies, sie durch Vermittelung eines Amsterdamer Freundes, van Ghert, mit dem er in Briefwechsel stand, nach Holland und in dessen Sprache hin zu verpflanzen. [4]

Gerade zur Zeit als jene äußerlichen Amtsgeschäfte Hegeln von dem Studium tieferer Wissenschaft abzulenken drohten, versenkte er sich mit der eisernen Kraft seines Geistes am ausdauerndsten in das innerste Heiligthum des Gedankens. Die Ausarbeitung seiner „Wissenschaft der Logik," in drei Bänden 1812—1816, war die Frucht dieser Anstrengungen. Statt des ganzen Systems der Wissenschaft, welches den zweiten Theil zur Phänomenologie bilden sollte, gab er sie nach dem erweiterten Plane als den ersten Theil des Systems heraus, auf welchen dann die beiden realen Wissenschaften der Philosophie, die Philosophie der

---

[1] Hinrichs: Genesis des Wissens, Vorrede, S. L—LI.
[2] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 629—632.
[3] Ebendaselbst, Bd. XVI., S. 131—199.
[4] Ebendaselbst, Bd. XVII., S. 475—477.

Natur und die Philoſophie des Geiſtes, folgen ſollten, an deren Stelle aber die Encyklopädie der Wiſſenſchaften erſchien.[1] Die Logik iſt offenbar die innerſte Angel und der Kern ſeiner ganzen Philoſophie; denn ſie iſt eben die Darſtellung der dialektiſchen Methode, die durch Hegel der Wiſſenſchaft gewonnen worden, und zwar abgeſehen vom erſcheinenden Bewußtſein, da dieſes ſchon zum reinen Gefäß der Wiſſenſchaft geläutert war. Fallen laſſend alle Vorausſetzungen des erſcheinenden Geiſtes, und unmittelbar mit ſich ſelber beginnend,[2] ſtellt die Logik das göttliche Denken dar, welches ſich in ſeiner ungetrübten Reinheit zum ſich ſelbſt bewegenden Principe aller Dinge macht. Die Logik entwickelt die reinen Kategorien, als die einfachen Weſenheiten des Univerſums, als die bewegenden Mächte der Welt. „Dieſes Reich iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Man kann ſich deswegen ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt.“[3] Es iſt kaum zu fürchten, obgleich ich für nichts ſtehen will, daß man Hegeln ſo verſtehe, als meinte er, die logiſchen Gedanken hätten eine Zeit lang ihr Weſen blank und baar für ſich getrieben, bis es ihnen eines Morgens eingefallen, die Natur und den endlichen Geiſt aus ſich zu erzeugen. Das Syſtem dieſer reinen Gedanken, das ſich ewig aus ſich ſelbſt durch immanente Fortbewegung zum geiſtigen und natürlichen Univerſum geſtaltet, iſt zugleich die Totalität der ſich in der Geſchichte der Philoſophie hervorthuenden reinen Gedankenprincipien. Die Hegel'ſche Logik iſt alſo als Syſtem des Gedankens, was die Geſchichte der Philoſophie in räumlichem und zeitlichem Außereinander zeigt. Im Ganzen entſprechen die Stufen des logiſchen Begriffs den wirklichen geſchichtlichen Syſtemen der

---

[1] Hegels Werke, Bd. III., S. 8—9.
[2] Hegels Wiſſenſchaft der Logik (erſte Ausgabe), Bd. I., S. 6—7.
[3] Hegels Werke, Bd. III., S. 35—36.

Philoſophie. Und das iſt eben der Beweis, den wir zu führen haben, davon, daß die Geſchichte der Philoſophie zum Bewußtſein ihrer Principien, und die Philoſophie ſomit zum Begriffe ihrer ſelbſt gelangt iſt. Die Logik, wie Roſenkranz that, mit Choralklängen einer Kirchenmuſik, und die Phänomenologie, wenn ich nicht irre, mit dem Schmelz und der Farbenpracht einer Fuge zu vergleichen, bleibt ungenügend für die Feſtſtellung des Standpunkts dieſer Werke. Nicht uneben ſagten dagegen bei einer ſpätern Gelegenheit in Berlin, als 1826 Hegels Freunde ſein und Göthe's vereintes Geburtsfeſt feierlich begingen, ſtudirende Jünglinge in einer Anrede an ihn, wie die logiſchen Gedanken die neuen Götter ſeien, die er eingeführt.

Für ſolche Leiſtungen konnte die Anerkennung denn nun auch nicht lange mehr ausbleiben; und ſo ging, wie er ſelbſt ſagt, der höchſte Wunſch ſeines Lebens in Erfüllung. Mit einem Male trafen zugleich drei Berufungen als Profeſſor ein. Bayern bot ihm eine Profeſſur der Philologie in Erlangen an, der er die philoſophiſche, die ihm in Heidelberg angeboten wurde, vorzog. Preußen ging auf kurze Zeit der Beſitz Hegels für die Berliner Univerſität noch verloren, zum Theil weil der damalige Miniſter des Innern, Schuckmann, die Vocation von der eigenen Prüfung Hegels abhängig gemacht hatte, ob er ſich für den akademiſchen Vortrag nach einer achtjährigen Unterbrechung noch geeignet halte. Aus dieſem Grunde, und hauptſächlich weil er ſich bereits in Heidelberg engagirt ſah, lehnte er ab, und eilte Daub und ſeinen übrigen Heidelberger Freunden in die Arme. Daub hatte ſich beſonders für ſeine Ernennung intereſſirt; und nachdem er wie Hegel die frühern Stadien der Geſchichte der Philoſophie vor ſeinen Augen ſich entwickeln geſehen, und ſie ſelbſt durchlaufen hatte, ſchloß er ſich der in Hegel hervorgetretenen reifſten Geſtalt derſelben an. Hegel begann ſeine Vorleſungen im Herbſte 1816 mit Encyklopädie und Geſchichte der Philoſophie, und hegte die kühnſten Hoffnungen über die Ausbreitung ſeiner Philoſophie, da nach

der Wiederherſtellung der Bourbonen der Weltgeiſt, nicht mehr ſo ſehr in der Wirklichkeit beſchäftigt, ſich nach Innen kehren und ſich in ſich ſelber ſammeln könne. [1]

Ueberhaupt iſt der politiſche Zuſtand Europa's während der funfzehn Jahre dieſer Reſtauration das Ideal, das Hegel im Allgemeinen, namentlich aber bei der Abfaſſung ſeiner Rechtsphiloſophie, im Auge hatte. Die Juli-Revolution, obgleich er ſie als eine heroiſche That bewunderte, ſah er doch mit einem gewiſſen Mistrauen und Beſorgniß geſchehen, weil er, wie er wenige Tage vor ſeinem Tode ſchreibt, befürchtete, daß „die Größe und Vielſeitigkeit der Zeitintereſſen die Theilnahme an der leidenſchaftsloſen Stille der nur denkenden Erkenntniß" erſticken würden. [2] Von jener frühern Zeit aber galt ihm der Satz ſeiner Phänomenologie und Rechtsphiloſophie: „Was wirklich iſt, das iſt vernünftig," [3] der ſo ſehr misverſtanden wurde, daß man ſogar Serviliſmus darin erblickt hat. Einen andern Beweis davon wollte man darin finden, daß er 1817 in ſeiner „Beurtheilung der Verhandlungen der Würtembergiſchen Landſtände" [4] die Regierung gegen die Oppoſition der Deputirten in Schutz nahm. Er hat dadurch aber gerade das Gegentheil gezeigt. Falſch iſt es ferner, wenn dieſe Vertheidigung und nicht die Anerkennung ſeiner gründlichen Wiſſenſchaftlichkeit die ſpätere Berufung nach Berlin veranlaßte. Auch die Rechtsphiloſophie ſelbſt iſt nicht minder freiſinnig. Fand ſich nicht das ganze Werk, wie Gans ſagt, aus dem einen Metalle der Freiheit gegoſſen? [5] Und dieſer wahren politiſchen und Gedanken-Freiheit, mit welchen er eine zarte Schonung des Beſtehenden verbunden wiſſen wollte, blieb er auch ſtets getreu. Freilich hätte als Ergänzung jenes Satzes der andere hinzugefügt werden

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 483—490; Bd. XIII., S. 3—4.
[2] Ebendaſelbſt, Bd. III., S. 25.
[3] Ebendaſelbſt, Bd. II., S. 182 flg.; Bd. VIII., S. 17.
[4] Ebendaſelbſt, Bd. XVI., S. 219—360.
[5] Ebendaſelbſt, Bd. VIII., Vorrede, S. x.

können: Aber nicht alles Vernünftige ist wirklich. Und so habe ich einem andern ebenso angefochtenen Satze der Rechtsphilosophie: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden; und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug,“ [1] die ergänzende Behauptung hinzugefügt: „Die Eule der Minerva weicht dann aber auch wieder dem Hahnenschlage eines neu anbrechenden Tages.“ [2] Wenn Mundt der Hegel'schen Philosophie in dieser Beziehung vorwirft, das Jenseits zu läugnen, und im starren Diesseits die absolute Befriedigung zu finden: so wäre zu erwidern, daß die fortwährende Verwirklichung des Vernünftigen das stete Uebergehen des Jenseits — was wir sonst das Ansich zu nennen pflegen — in das Diesseits ist; wodurch sich eben die Einheit Beider, welche Mundt ja auch nicht läugnen will, als eine lebendige und thätige, nicht als eine ruhende und todte erweist.

In Heidelberg schrieb Hegel 1817 zum Behufe seiner Vorlesungen die „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,“ welche 1827 eine zweite stark vermehrte, und 1830 die dritte Ausgabe erlebte. Hier stellte er zuerst das Ganze seines Systems auf; und konnte so ein allgemeineres Eindringen seiner Philosophie in den Geist seines Volkes erwarten. Wenigstens wurde erst seit seiner Heidelberger Professur Deutschland auf ihn aufmerksam.

Die Aussicht, die höchste Stufe seines Ruhms und seiner Wirksamkeit auf einem größern Schauplatze zu erreichen, eröffnete sich ihm aber erst durch seine Berufung nach Berlin im Herbste 1818, die erste That des Freiherrn v. Altenstein, sobald ihm die Leitung des öffentlichen Unterrichts in Preußen anver-

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., S. 20—21.

[2] Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Mai 1831, Nr. 88, S. 697.

traut worden war. Das ſchöne Verhältniß beider Männer zeigt ſich in ihrem Briefwechſel.[1] Hier erſt im nördlichen Deutſchland, wo Kant, Fichte und die ganze neueſte Geſchichte der Philoſophie ihren Kampfplatz hatte, fand Hegel den ergiebigſten Boden für die Ausſaat ſeiner Philoſophie. Berlin, das bisher ſtumme, dem nur Friedrich II. und Ramler, wie Schiller ſingt, eine vorübergehende Sprache verliehen, in deſſen ſandigem Boden, wie Göthe ſpottet, Kunſt und Wiſſenſchaft nur getrocknet aufgekeimt waren, wo die vom Throne ausgegangene Aufklärung die tiefſten Spuren zurückgelaſſen, — es ſah jetzt die Reihe an ſich gelangt, und ſich auf die Höhe der Zeit gehoben. Berlin iſt ſeitdem der Mittelpunkt des Lebens der Philoſophie geworden; und die Hegel'ſche hat nun von hier aus ihre Radien nach der Peripherie zu ſenden. Während dreizehn Jahre, gerade ſo lange als Ariſtoteles im Lyceum, hielt Hegel hier Vorleſungen über alle Theile der Philoſophie: Encyklopädie, Logik, Naturphiloſophie, Philoſophie des ſubjectiven Geiſtes, Naturrecht und Staatswiſſenſchaft, Aeſthetik, Religionsphiloſophie, Geſchichte der Philoſophie; denen er zuletzt, als das reifſte Product ſeines Geiſtes, die Vorleſungen über Philoſophie der Geſchichte hinzufügte. Ein zahlreicher Kreis von Schülern ſammelte ſich ſogleich um ihn, und nicht nur ſolcher, die gehen und kommen, ſondern ſich zugleich enger an ihn anſchloſſen, und ihre ausdrückliche Abſicht zu erkennen gaben, in ſeinem Geiſte weiter zu arbeiten und alle für einen Mann zu ſtehen. Einem jungen Manne, der ſich auf dieſe Weiſe ihm eröffnete, trat er, wiewohl liebevoll und zuvorkommend, doch mit einem Bedenken entgegen. Es war, als ſchwebte ihm das Beiſpiel des Sokrates vor, und als wollte er nicht, beſonders gegen der Eltern Willen, die Jünglinge an ſich ziehen. Dieſen Punkt beſprach er zuerſt ausführlich, rieth darauf ſich irgend einem Kreiſe des praktiſchen Lebens zuzuwenden: in ihm gearbeitet zu haben, ſei ſehr gut; der Geiſt

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 540—544.

bewähre sich gleichsam darin, und zeige, daß er ausdauern kann; das Technische jenes Berufs lasse sich schnell erlernen, und dann könne man die Geschäfte desselben mit Leichtigkeit verrichten, um Zeit für's Philosophiren zu erübrigen. Der Mensch habe Zeit im Leben, man brauche sich nicht zu übereilen, die Hauptsache würde sich finden. Auch nahm er wohl selbst gelegentlich mit den Eltern Rücksprache. Und wenn er den Geist nun in dieser Prüfung bestanden fand, so schloß er sich mit unbegrenztem Vertrauen auf. Aus dem Kreise dieser Zuhörer und Freunde traten nach und nach Lehrer hervor, die ihm in seiner akademischen Wirksamkeit in Berlin zur Seite standen. Die Hauptschrift, welche er in dieser Zeit verfaßte, waren seine „Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" (1821), womit er das neue Organon der Philosophie, welches er in den bisherigen Werken gegeben, beschloß, und das erste Beispiel einer ausführlichern Anwendung seiner logischen Methode auf einen concreten Gegenstand des Erkennens aus seinen Vorlesungen zum Drucke umgestaltete: ein Vorbild, das dann für die Redaction seiner übrigen Vorlesungen, die eben die logische Methode auf den ganzen Umfang des menschlichen Wissens überführen, von seinen Freunden und Schülern im Auge behalten werden mußte. Durch die Rechtsphilosophie hat er gewiß den größten Einfluß auf seine Zeitgenossen ausgeübt, sich die meisten Anhänger zugewendet, und besonders eine Menge Juristen sich geneigt gemacht. Ich verweise für die nähere Würdigung dieses Buchs auf Gans' Vorrede zur zweiten Ausgabe desselben (in Hegels Werken). Nur dieses Vorzugs unter den dort aufgezählten will ich hier noch Erwähnung thun, daß Hegel den Unterschied von Staatsrecht und Politik aufgehoben, und auf diese Weise, wie bei den Alten, das Recht und den Staat als die objective Darstellung der wahrhaften Sittlichkeit aufgefaßt hat. [1]

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., S. VI—VIII.

Kurz vor seinem Tode (1831) gab er noch die zweite umgearbeitete Ausgabe des ersten Theils der Logik heraus. Doch wandte er in den letzten Jahren seines Lebens seine Kräfte hauptsächlich auf die immer größere Vollendung seiner Vorlesungen. Sonst nahm er, wie Gans im angeführten Nekrolog bemerkt, seinen Umgang mehr mit unbefangenen Personen, als mit denen des gelehrten Standes, und liebte nicht, in geselligen Kreisen mit der Wissenschaft hervorzutreten. Der Trostbrief an Wilhelm Beer beim Tode des einzigen Kindes, wenige Monate vor seinem Hintritt geschrieben, ist so rührend, wie echt philosophisch.[1] Sein Vortrag, so wenig es den Anschein haben mochte, war, wenn man die rauhe Außenschale überwunden, hinreißend. Ich entnehme dessen Schilderung der Darstellung eines Freundes und Verwandten: Jener hatte die mächtigsten Gedanken aus dem untersten Grunde der Dinge heraufzufördern. Ganz nur in die Sache versenkt, schien er dieselbe nur aus ihr, um ihrer selbst willen, zu entwickeln; und doch entsprang sie aus ihm allein. Stockend schon begann er, strebte weiter, fing noch einmal an, hielt wieder ein, das treffende Wort schien für immer zu fehlen; und nun erst schlug es am sichersten ein, es schien gewöhnlich, und war doch unnachahmlich passend, ungekünstelt, und dennoch das einzig rechte. Leise und bedachtsam durch scheinbar bedeutungslose Mittelglieder fortleitend, hatte sich irgend ein voller Gedanke zur Einseitigkeit beschränkt, zu Unterschieden aus einander getrieben, und in Widersprüche verwickelt, deren siegreiche Lösung das erst Widerstrebendste endlich zur Wiedervereinigung zu bezwingen kräftig war. In diesen Tiefen des anscheinend Unentzifferbaren genade wühlte und webte jener gewaltige Geist in grossartig selbstgewisser Behaglichkeit und Ruhe. Dann erst erhob sich die Stimme, das Auge blitzte scharf über die Versammelten hin und leuchtete in stillauflodernden Feuer seines

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 633—634.

überzeugungstiefen Glanzes, während er mit nie mangelnden Worten durch alle Höhen und Tiefen der Seele griff. Was er in diesen Augenblicken aussprach, war so klar und erschöpfend, von solch' einfacher Wahrhaftigkeit, daß Jedem alle frühern Vorstellungsweisen gänzlich verschwanden."[1] Im Universitätsjahre $18\frac{29}{30}$ wurde Hegel mit dem Rectorat bekleidet, und verwaltete dies Amt mit praktischerem Sinne, als einst Fichte. Hegel starb an der Cholera, den 14. November 1831, den Todestag Leibnitzens, zwei Tage nachdem er seine Vorlesungen mit frischen Kräften begonnen hatte. Er ruht auf demselben Kirchhofe, wo Solger und Fichte, dicht neben dem Letztern und nicht weit vom Ersten. Die Hauptrepräsentanten der drei Richtungen der neuesten Philosophie haben sich im Leben, wie im Tode, in Berlin zusammengefunden.

B. Was die Hegel'sche Schule betrifft, so müssen für sie zwei Zeiten unterschieden werden: die vor Hegels Tode, und die nachher. Dieses so plötzliche Ereigniß ist allerdings ein Moment der Scheidung und der Krisis für die Schule gewesen. Vor dieser Epoche ahnete sie keine Verschiedenheit der Ansichten. In compacter Masse um den Meister gedrängt, verfocht sie die Absolutheit des Erkennens; „Göschel stickte," nach einem Ausdrucke Rosenkranzens,[2] „auf das Panier der Schule den Monismus des Gedankens:" und die aus dem Stoffe des Begriffs aufgebaute Welt des Intelligiblen trat vollkommen in die diesseitige Welt hinüber, die Erwartung eines vermeintlichen Jenseits ersetzend. Fast die einzige Ausnahme machte die Göschel'sche Schrift: „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen" (1829), in welcher es schon eigentlich nur das Interesse ist, dem frommen Christen die Philosophie unserer Zeit zu recommandiren, was hervortritt,[3] wiewohl Hegel in der Recension des Buchs[4] sich;

---

[1] Hotho: Vorstudien für Leben und Kunst (1835), S. 385—388.
[2] Psychologie, Vorrede, S. v.
[3] Göschel: Aphorismen über Wissen und absolutes Nichtwissen, S. 2.
[4] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 111—148.

in seiner milden Weise, noch einverstanden mit dem Verfasser erklärte. Auch Göschel macht, wie Hinrichs, daselbst die Forderung an die Ergebnisse des Denkens, daß sie sich mit dem Glauben übereinstimmend zeigen. Hegels Recension ist aus der ersten Freude über eine erste öffentliche Anerkennung hervorgegangen. Dennoch kann er eine leise Rüge nicht unterdrücken, als Göschel an die Philosophie sogar die Zumuthung macht, sich noch entschiedener an das Wort Gottes anzuschließen, und selbst gesteht, sich, statt des Begriffs, an der Vorstellung zu erquicken.[1] Durch diese Recension, so zu sagen, trunken gemacht, warf sich Göschel kühn zu einem der Hauptstimmführer der Schule auf.[2]

Bald nach der Gründung der „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" (1827), die Gans in seinen „Rückblicken auf Personen und Zustände" (1836) so treffend beschreibt, fing die Hegel'sche Philosophie an, eine Macht zu werden. Man hat es dieser Zeitschrift häufig vorgeworfen, daß sie partheiisch gewesen und in der Philosophie nur Hegelianismus habe aufkommen lassen. Es ist aber vielmehr das erste Erforderniß einer solchen, eine bestimmte Farbe zu tragen. Hegel und die übrigen Glieder der Schule bemühten sich, dieselbe durch Beiträge zu bereichern; und die Lehre erkämpfte sich solchergestalt immer mehr Anerkennung. Seit Hegels Tode nun ist jene Schärfe abgestumpft: das Institut wird billiger gegen anders Denkende, es läßt ihre Recensionen und Ansichten gewähren, der Kreis der Theilnehmer ist immer größer geworden; die Arbeiten der Schüler verschwanden entweder in der Masse, oder diese zogen sich auch wohl ganz zurück. Das ist der Grund, warum, wie Gans sagt, die Gesellschaft zum Range einer gewöhnlichen, alltäglichen Anstalt herabgesunken ist, — aber nicht ohne die Aufgabe ihrer Existenz gelöst zu haben. Ihre Stellung war dabei eine ganz andere, als die des kritischen Jour-

---

[1] Göschel: Aphorismen über Wissen und absol. Nichtwissen, S. 113–114.

[2] Strauß: Streitschriften (Bd. I., 1838), Heft III., S. 95–96.

nals der Philosophie. Hier waren noch geschichtliche Systeme der Philosophie in anerkannter Wirksamkeit; es war ein Kampf gegen gleich berechtigte Heroen der Wissenschaft, und nur durch Verschmelzung mit dem Gegner konnte der Sieg errungen werden. Indem Hegel aber auf diesem Gipfel der Wissenschaft steht, wo er alle Heroen der Wissenschaft freundschaftlich zu sich herübergezogen, konnte er leicht das ignavum, fucos, pecus von sich abwehren, das in den letzten Jahren seines Lebens ihn umsummte. Am Schluß der Einen dieser Recensionen sagt er: „Wenn es erlaubt wäre magnis componere parva, so hätte Referent sich mit dem Schicksale eines großen Königs getröstet, der einen Haufen von Halbbarbaren (schlimmere als die ganzen) einem Begleiter mit den Worten zeigte, Sieht er, mit solchem Gesindel muß ich mich herumschlagen." [1]

1. Es wurde fortan klar, daß nur innerhalb der Schule und mit den Waffen derselben höchstens gehofft werden konnte, sich eine Stelle in der Geschichte der Philosophie zu erkämpfen: sei es, um selbst einen Fortschritt über Hegel hinaus behaupten zu können, oder aber (und Beides fand sich oft verbunden) um sich dem Riesenschritte dieses Geistes zu widersetzen, und die veraltete Vorstellungsweise, der man das neue Gewand der Schule nur anheftete, beizubehalten. Franz von Baader [2] selber gesteht, daß „seitdem von Hegel das dialektische Feuer einmal angezündet worden, man nicht anders, als durch selbes selig werden kann: d. h. indem man sich und seine Werke durch dieses Feuer führt, nicht etwa indem man von selbem abstrahiren, oder es wohl gar ignoriren möchte." Die Repräsentanten dieser Richtung, welche sich dies gesagt sein ließen, sind besonders Fichte, der Sohn, und Weiße. Sie gaben sich für Hegelianer aus, wollten seinen ganzen Standpunkt in sich aufgenommen haben, und nun noch

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 196—197.

[2] Fermenta cognitionis, H. I., S. VI—VII.

eine Stufe höher gestiegen sein. Weiße charakterisirt diese Richtung sehr gut als eine solche, worin der „Faden der Polemik gegen Hegel gleichsam als die Nabelschnur, die das Kind noch an die Mutter knüpft, zu betrachten ist.“ [1] Schade nur, daß es eine trübe Nachgeburt gewesen ist. Die gesammte Schule, so lange der Führer lebte, stieß sie aus, und begrüßte sie als Pseudo-Hegelianer; anders denkende Anhänger schwiegen. Doch seit Hegels Tode haben jene einen Theil der Schule, ohne daß er es selbst ahnen mochte, mit in ihren Abfall hineingerissen, und so ihrem Standpunkt auf kurze Zeit einen halben Sieg zugewendet gerufft. Was haben sie nun Neues in die Schule hereingebracht? Hierüber müssen wir uns ausführlicher erklären.

In Berlin, wo ich den jüngeren Fichte als Privatdocenten im Winter $18\frac{4}{11}$ hörte, war er noch so eingeweiht in Kantianismus, daß er sogar seinem Vater, nach einigen lobpreisenden Floskeln über seine originellen großartigen Conceptionen, vorwarf, zu weit gegangen zu sein. Und nunmehr, wo er selbst Hegeln sogar überflügelt haben will, beeilt er sich, dem Vorwurf des Zuweitgegangenseins, der nun auch ihn seinerseits treffen könnte, dadurch zu begegnen, daß er dem innern Gehalte seiner Gedanken nach sich eigentlich höchstens bis zu Jacobi erhoben erweist. Das ist mit einem Wort das Schibboleth, welches diese neue Afterphilosophie kenntlich macht. Wie fast die ganze Schelling'sche Schule sich der Glaubensphilosophie zugewendet, so ein großer Theil der Hegel'schen. Es ist solche Apostasie indessen nicht als ein Argument, wie es scheinen könnte, gegen die Haltbarkeit des speculativen Standpunkts zu gebrauchen: sondern nur eine nothwendige Folge der großen Anzahl von Individuen, die sich zur Philosophie — des Culengeschlechts, wie es zum Lichte sich — drängt. Viele sind berufen, Wenige aber auserwählt. Die, welche nicht die Schale ganz zersprengen und den innersten Kern

---

[1] Weiße: System der Aesthetik, Th. 1., S. 4.

genießen konnten, wollen nun doch ihre Mühe nicht umsonst genommen haben und das große Wort in der Philosophie führen; da diesem aber der wahre Gehalt verschlossen geblieben, müssen sie es durch ihre hergebrachten Voraussetzungen, so gut es geht, zu erfüllen suchen. In der Naturphilosophie scheint dieser Standpunkt noch mit einer gewissen Frische verbrämt zu sein, und hatte auch einige Berechtigung, sich der Schroffheit des Identitätssystems entgegen zu stemmen, wogegen jetzt nach Erhebung des vorstellenden Subjects ins absolute Wissen nur die gänzliche Unfähigkeit, dieses auszuüben, einen Rückschritt motiviren kann. Dieser Theil der Schüler Hegels hat also an der Speise der Phänomenologie nur gewürgt, ohne sie einmal herunterschlucken zu können: und während Frühere diese wenigstens gehörig verdauten, brachten jene sie durch ein Jacobi'sches Brechmittel glücklich wieder heraus. In Fichte's „Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie" (1829) wird sogleich das Ewige als unerreichbar hier in der Zeit ausgesprochen; und Alle sollen die Wahrheit nur schauen, wie sie durch den Blick ihrer Individualität getrübt wird. Nachdem er hierauf zu zeigen sich bemüht, daß selbst die Hegel'sche Philosophie die höchsten Gegensätze — nämlich die Anforderungen des Gemüths mit den Deductionen der Speculation — noch nicht versöhne, gibt er als das Mittel dieser Versöhnung an, daß da, wo der *speculative Faden abreiße*, der abstracte Begriff über sich hinaustreten müsse, um ein anderes Erkenntnißelement in sich aufzunehmen. (!) Dies ist nun nicht, wie in Göschels vorhin erwähnter Schrift, die Vorstellung; sondern die höchste Aufgabe der Philosophie sei, daß sie ins Leben übergehe, und die lebendigste *Erfahrungswissenschaft* werde.[1] Auch in den früher erschienenen „Sätzen zur Vorschule der Theo-

[1] J. H. Fichte: Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie, S. 17—19, 371, 407, 413. — Vergleiche über das Nähere meine Recension dieser Schrift (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Mai 1830, Nr. 89—91, S. 707—728).

logie," wo er Vieles aus Hegels und Schellings Philosophie beibringt, jenen aber nie nennt, wird schon in Einem Athem die Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes behauptet, und der Philosophie vorgeworfen, daß sie den Gegensatz des Diesseits und Jenseits nicht durch die Sehnsucht, sondern durch die denkende Betrachtung zu lösen sucht. Und was wäre denn das für ein Uebel? Vollends nach Hegels Tode steht er z. B. in seiner „Ontologie" (1836), welche die zweite Abtheilung seiner „Grundzüge zum Systeme der Philosophie" (Erste Abtheilung: „Das Erkennen als Selbsterkennen," 1833) bildet, die positive Offenbarung des Christenthums als eine Hauptergänzung des gesammten Apriorismus an: und baut nichtsdestoweniger mit ganz formell gemachter Methode Hegels ein System metaphysischer Kategorien auf, in welchen er eine zweite Ergänzung der blos „negativen Dialektik" Hegels finden will. Mit dem ausgesprochenen Zweck, diese neue Erfahrungsphilosophie, welche blos darin bestehen soll, die Offenbarung durch das Subject aufnehmen und bestätigen zu lassen, in die Breite zu arbeiten und der Hegel'schen Schule überwachsen zu lassen, tritt Fichte mit seiner so eben gegründeten „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie," die aber ganz nur das alte hergebrachte Geleise betritt, hervor. Sie wollte wohl ein Gegenstück zu der von Bruno Bauer in Berlin 1836 gestifteten „Zeitschrift für speculative Theologie," man könnte zweifeln, ob als Freundinn oder Feindinn, sein. Ihr Standpunkt erklärt es, daß einerseits als Mitarbeiter viele naturphilosophische Glaubensphilosophen, wie Bekkers, Stahl, Steffens, in der Ankündigung figuriren; andererseits hat sie aber auch Elemente, die der Hegel'schen Philosophie näher zu stehen scheinen, aufgenommen, wie Fischer und Weiße. Um das Urtheil über Fichte mit einem Worte abzuschließen, seine Philosophie, wie Schaller schon sehr richtig bemerkte, kommt nicht übers Bewußtsein hinaus, und ist nach Fichte's eigenem Ausdruck nur eine „Selbstorientirung des Geistes über den ursprünglichen, in ihm

niedergelegten Besitz der Wahrheit:" und dieses Princip trägt er in allen seinen Schriften zur Schau.[1]

Als ein Auswuchs dieses Auswuchses ist Braniß' „System der Metaphysik" (1834) zu betrachten, welches sich auch gänzlich in den psychologischen Standpunkt verrennt: „Die Aufgabe des Menschen ist, in seiner Innenwelt die Wahrheit der Außenwelt zu besitzen." Bei steter Aufnahme Hegel'scher Sätze und des ganzen Schematismus der Methode Hegels, dennoch in beständiger Polemik gegen ihn begriffen, will Braniß nicht mit dem Sein, sondern, ungefähr wie Faust bei Göthe, mit dem Satze, „Das Absolute ist das Thun," beginnen: und glaubt daran genug zu haben, das „von Hegel leergelassene Jenseits zu erfüllen und Gott als einen der Welt jenseitigen" zu behaupten. Dessenungeachtet bemüht er sich, der Philosophie das Wissen des Unbedingten zu bewahren, indem „Gott das Unmittelbare des vernünftigen Wissens," und „dieses unmittelbare Wissen Gottes das Lebensprincip der Philosophie" sei. Diese Metaphysik schließt mit der Alternative: „Die Welt vollendet sich entweder unmittelbar in ihrer Schöpfung, und dann durch ihre Selbstthat; oder sie vollendet sich mittelst ihrer Erlösung, und so durch Gottes That. Die Frage, welcher von diesen beiden Fällen der factisch eintretende ist, führt die Speculation sofort aus der Erfassung der Welt in der Idee in die Betrachtung der Idee in der factischen Welt."[2] Das ist auch nichts Anderes, als eine Appellation an die Autorität des Glaubens, und ein enges Anschließen an die Schelling'sche (schon längst vom Scholastiker Gerson aufgestellte) Erfahrungsphilosophie und deren Positivität.[3]

Weiße, den man früher mit dem Hegel'schen System einverstanden glauben konnte, trat zuerst 1829 in einer Schrift „Ueber

---

[1] Schaller: Die Philosophie unserer Zeit (1837), S. 108.

[2] Braniß: System der Metaphysik, S. 84, 170–171, 1, 187–188, 372–373.

[3] Eine weitläufigere Beurtheilung lieferte Rosenkranz (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, März 1835, Nr. 57—59, S. 469—488).

den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie mit besonderer Beziehung auf das Hegel'sche System" gegen dasselbe auf, entschiedener noch nach Hegels Tode in „der Idee der Gottheit" (1833). Die Summe seiner Polemik war, daß er nur Hegels Methode für wahr erklärte, „deren Entdeckung" er sogar ein „unsterbliches Verdienst" nannte,[1] aber im Einzelnen namentlich dem Hegel'schen Systeme vorwarf, was auch Braniß und Andere thaten, daß es eine Nothwendigkeitslehre sei; wodurch solche Kritiker sich noch nicht das schon von Schelling so klar entwickelte Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit deutlich gemacht zu haben erwiesen. Um die gefährdet geglaubte Freiheit eines schaffenden Gottes zu retten, geht Weiße selbst so weit zu behaupten: „Auch das Sein der Gottheit ist nicht als unbedingte Nothwendigkeit, sondern als That ihrer selbst zu fassen: es stände bei ihr, nicht sie selbst zu sein, wenn sie gar nicht sein wollte; aber es stände nicht bei ihr, die logischen Gesetze und Begriffsformen des Seins zu verändern oder zu vernichten."[2] Vielmehr wäre das Zweite eine nothwendige Folge von dem Ersten. Denn um gar nicht zu sein, müßte sie das Sein aus dem Nichtsein ausschließen; und das wäre schon eine Veränderung des allerersten logischen Gesetzes. Der Inhalt Gottes vor der Weltschöpfung, sagt Weiße anderswo, müsse der Art sein, daß er ihn zur Wahl einer bestimmten Beschaffenheit des zu Schaffenden im Gegensatz anderer Beschaffenheiten vermocht haben könne![3] Ein anderer Angriffspunkt war, daß Weiße den Hegel'schen Uebergang aus der logischen Idee in die Natur verwarf. Merkwürdiger Weise knüpfte auch Schelling, in seiner Vorrede zu Cousins Fragmenten, an diesen letzten Punkt seine Polemik gegen Hegel; und dieses Entgegenkommen war gegenseitig. Schon als ich den ersten Band der Hegel'schen

---

[1] Weiße: Die Idee der Gottheit, Vorwort, S. III.
[2] Weiße: System der Aesthetik, Th. I., S. 19, 29. Anmerkung.
[3] Weiße: Die Idee der Gottheit, S. 302.

Werke 1832 herausgab, wollte Weiße die Hegel'sche Abhandlung „Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" in öffentlichen Blättern Schellingen, doch gewiß unaufgefordert, vindiciren; und es bedurfte einer förmlichen Erwiederung von meiner Seite, so wie des beharrlichen Schweigens Schellings, um diesen Mangel des kritischen Takts in seine Schranken zu verweisen. In den „Grundzügen der Metaphysik" (1835) trat Weiße endlich mit der sogenannten „Grundlage und dem Schlüssel" seines Philosophirens auf. Worin besteht nun diese neue Weisheit? Auch bei ihm ist die Methode zu einem leeren Schematismus heruntergesunken. „Die dialektische Philosophie soll eine wahrhafte Empirie, eine Empirie im höhern Sinne, erst möglich machen. Den Schluß des Ganzen bildet ein Begriff, in welchem Speculation und Erfahrung vollständig zusammenfallen: d. h. in welchem die Speculation sich selbst sammt der Totalität ihres Inhalts *aufhebt*, und an ihre Stelle einen allgemeinen und universellen Erfahrungsgegenstand" (Gott) „setzt. Wir legen den Namen der Metaphysik derjenigen Wissenschaft bei, welche von dem Höchsten und Allgemeinsten auf eine Weise handelt, die nicht die eigentliche *positive* Natur dieses Höchsten, sondern das, was jenseit dieser Natur liegt, die *negative Basis* und das ewige Gesetz der Nothwendigkeit, ohne welche das Höchste weder das Höchste wäre, noch überhaupt *wäre*, erkennen lehrt." [1] Wenn Schelling vorhin bei Weiße borgte, so leiht er ihm dafür jetzo seinerseits; und aus dem Schelling'schen nicht Nichtzudenkenden macht Weiße nur ein „nicht nicht sein und nicht anders sein Könnendes." Auch darin stimmt er mit Schelling überein, daß Hegel nur bis zur Erkenntniß der „negativen Basis" gekommen sei! Wenn schon hiermit die metaphysische Dialektik Weißens selber nur ein negatives Absolutes zu besitzen gesteht, so läuft all ihr bis ans Ende durchgeführter

[1] Weiße: Grundzüge der Metaphysik, Vorw., S. III–IV; S. 88–89, 19.

Krimskrams so ausdrücklich, wie noch bei keinem andern dieser Pseudo-Hegelianer in die Glaubensphilosophie aus; weshalb wir Weiße auch die Ehre der vollendetsten Ausbildung dieser Richtung gönnen. Folgende Worte, denen jeder Schatten von Speculation entschwunden, mögen zum Belege dienen: „Der Gottesbegriff, welcher aus dieser Wissenschaft resultirt, ist noch ein leerer und abstracter; er schließt die Möglichkeit von Eigenschaften nicht aus, die mit den Eigenschaften des wahren Gottes, jenes Gottes, der nur durch Erfahrung, durch die Glaubenserfahrung des Christenthums, erkannt zu werden vermag, unverträglich, ja direct ihnen entgegengesetzt sind.“ [1] Dasselbe meint Weiße, wenn er in der Aesthetik von einem „über die Methode hinausgehenden und durch sie allein noch nicht von vorn herein erschöpften Inhalt“ spricht; — ein „positives Mehr,“ welches die Hegel'sche Logik nicht anerkenne. [2]

2. Was nun die eigentliche Schule Hegels betrifft, so schien sie anfänglich nach seinem Tode ebenso fest zusammenzuhalten, als vorher. Einem Wunsche gemäß, den der Verstorbene öfter gegen seine Gattinn ausgesprochen hatte, erschien bald (schon am 1. Januar 1832) eine Ankündigung, daß die vollständigen Werke Hegels, und darunter seine sämmtlichen Vorlesungen von seinen Freunden und Schülern redigirt, erscheinen würden. Sieben Männer, deren jeder die Herausgabe und Redaction der ihm am nächsten liegenden Werke übernahm, traten zu einem Verein zusammen, und erklärten sich öffentlich gegen das Publicum als die Anhänger, Fortsetzer und Ausbilder der Hegel'schen Philosophie: Marheineke, Johannes Schulze, Gans, von Henning, Hotho, Förster und ich. Wahrhaft ein einziges Beispiel in der Geschichte der Philosophie, wie Varnhagen von Ense sehr

---

[1] Weiße: Grundzüge der Metaphysik, S. 562—563. — Siehe das Ausführlichere hierüber in Rosenkranz' Recension dieser Schrift (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Juni 1836, Nr. 110 flg.).

[2] Weiße: System der Aesthetik, Th. I., Vorrede, S. XVI; S. 6.

richtig in einer Anzeige meiner Ausgabe der Hegel'schen Geschichte der Philosophie bemerkte! Die Art des Todes hatte den Genius entrissen, und sogleich treten seine Nächsten an die Stelle, die Lücke nur einigermaßen weniger fühlbar zu machen. Nur ihre zufällige Abwesenheit von Berlin machte, daß eine Menge Gleichdenkender von dem Unternehmen ausgeschlossen wurden. Schleiermachers Freunde ahmten uns hierin durchaus nicht nach, und erklärten ausdrücklich, daß sie nicht in seinem Sinne weiter philosophiren wollten. Von den Freunden Hegels wurde schnell Hand ans Werk gelegt, und innerhalb eines Zeitraums von sechs Jahren erschienen die sämmtlichen Werke bis auf wenige Theile: 1832 die „Philosophischen Abhandlungen" (Bd. I.), von mir, die „Phänomenologie des Geistes" (Bd. II.), von Schulze, die „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" und die „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes" (Bd. XI—XII.), von Marheineke: 1833 die „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (Bd. VIII.), von Gans: 1833—1834, die „Wissenschaft der Logik" (Band III—V.), von von Henning: 1833—1836 die „Vorlesungen über Geschichte der Philosophie" (Bd. XIII—XV.), von mir: 1834—1835 die „Vermischten Schriften" (Band XVI—XVII.), von Förster und Boumann: 1835—1837 die zwei ersten Abtheilungen der „Vorlesungen über die Aesthetik" (Bd. X.), von Hotho: 1837 die „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" (Bd. IX.), von Gans herausgegeben; so daß nur noch die dritte Abtheilung der Aesthetik, und die von v. Henning herauszugebende Encyklopädie der Wissenschaften (Bd. VI–VII.) im Rückstande sind, doch baldigst zu erwarten stehen.

Die ungetrübte Einigkeit der Schule dauerte nicht lange. „Eine Parthei bewährt sich erst dadurch als die siegende, daß sie in zwei Partheien zerfällt; denn darin zeigt sie das Princip, das sie bekämpfte, an ihr selbst zu besitzen, und hiermit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat. Das Interesse, das sich zwischen ihr und der andern theilte, fällt nun

ganz in ſie und vergißt der andern, weil es in ihr ſelbſt den Gegenſatz findet, der es beſchäftigt. Zugleich aber iſt er in das höhere ſiegende Element erhoben worden, worin er geläutert ſich darſtellt. So daß alſo die in einer Parthei entſtehende Zwietracht, welche ein Unglück ſcheint, vielmehr ihr Glück beweiſt.“ [1] Oder dieſes Glück iſt vielmehr die Nothwendigkeit der Sache ſelbſt. Fragen, über die früher gar keine Anſichtsverſchiedenheit geahnet wurde, erhoben ſich mündlich im Schoße der Schule, und wurden in vertraulichem Geſpräch erörtert, bis ſie endlich auch vor das größere Publicum kamen, und dieſes alſo damit gleichſam zum Richter aufgerufen wurde. Die Punkte, an denen ſich beſonders der öffentliche Zwiſt entzündete, waren die von der Unſterblichkeit der Seele und der Perſönlichkeit Gottes, mit deren Bejahung oder Verneinung dann auch zugleich entſchieden werden ſollte, ob das Hegel'ſche Syſtem ſogenannter Pantheismus ſei oder nicht. Es iſt aber ſchon eine falſche Vorausſetzung, daß es hinreichend ſei, Ja oder Nein zu antworten. Indem die Philoſophie eine religiöſe Vorſtellung in den ſpeculativen Begriff erhebt, ſtreift ſie das Bildliche und Sinnliche derſelben ab, und hält nur den reinen Gedanken daran feſt; ſo hat ſie ſie zugleich erhalten und aufgehoben, indem ſie ſie in höherer Reinheit erfaßte. Es fragt ſich nun hier lediglich, wie Hegel nach der Conſequenz ſeines Gedankenſyſtems und der Entwickelung der Geſchichte der Philoſophie überhaupt über dieſe Punkte dachte und denken mußte, nicht was mündliche Traditionen ihm darüber in den Mund legen; denn ſelbſt über ſolche vermeinte ἄγραφα δόγματα herrſcht bei den nächſten und älteſten Freunden Hegels eine große Divergenz der Behauptungen.

a. Ueber die Unſterblichkeit der Seele ſtritten zuerſt Richter und Göſchel; und im vorigen Jahre (1837) hat ſich auch Conradi in dieſe Streitfrage gemiſcht, der ſchon früher,

---

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 434—435.

1831, mehr vom phänomenologischen Gesichtspunkte, „Selbstbewußtsein und Offenbarung, oder Entwickelung des religiösen Bewußtseins" schrieb. Obgleich Richter sich in seiner Eschatologie nicht für einen Schüler Hegels ausgibt, und auch ausdrücklich gegen ihn zu polemisiren sich das Ansehen gibt: so hat er doch seine Lehre ganz aus der Methode und nach dem Principien der Hegel'schen Philosophie, ohne die ihre Aufstellung nicht möglich gewesen wäre, durchgeführt, und dabei dieselbe zugleich durch theologische Gelehrsamkeit zu unterstützen gesucht. Göschel aber, indem er als Anhang zu seiner Schrift über die Unsterblichkeit eine Menge Stellen aus Hegels Werken anführte,[1] bemühte sich, obgleich er Hegelianer sein wollte, bewußtlos ein dem Hegel'schen Standpunkt entgegengesetztes Resultat daraus zu eruiren. Es ist Hauptsache bei Hegel, daß er die Unsterblichkeit der Seele, wenn er sie speculativ betrachtete, als die Ewigkeit des Geistes behauptete, also nicht als einen Progreß ins schlechte Unendliche, als etwas, das „erst späterhin in Wirklichkeit träte," sondern als eine „gegenwärtige Qualität" des Geistes. „Der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit; für ihn als denkend, rein wissend, ist das Allgemeine Gegenstand, — dies ist die Ewigkeit. Die Sache ist überhaupt diese, daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist; denn nur denkend ist er keine sterbliche, thierische Seele."[2] Schärfer setzt Hegel in meinem Hefte über Religionsphilosophie, das ich im Sommer 1824 nachschrieb, hinzu: „Ewigkeit ist nicht bloße Dauer, wie die Berge dauern; sondern sie ist Wissen. Diese Ewigkeit ist nun das, was der Geist an sich ist." Ewig ist also allein das Denken, nicht der Leib und was mit dessen Individualität zusammenhängt; und gerade so faßte auch Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele auf, indem er sie von dem oben

[1] Göschel: Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (1835), S. 263—272.

[2] Hegels Werke, Bd. XII., S. 220.

erwähnten Satze abhängig machte, daß die Wissenschaft die Sache selbst sei.[1] Durch das Denken wird der Mensch ein Moment der Gattung, und erhebt sich in dieselbe. Die Thaten, die in Kraft des Gedankens und durch den Gedanken vollbracht werden, sind ewige, weil sie unendlich wirken im Laufe der Geschichte. Was ich aber als dieser, oder als ein sinnlicher Einzelner, thue, das ist sterblich und vergänglich.

Diese wahre Unsterblichkeit, nach der die Erkenntniß der ewigen Ideen, welche die innerste Substanz des Menschengeistes bilden, das Ewige in und an uns ist, sieht Hegel auch schon im Platonischen Phädo besprochen. Und das ist der Sinn einer andern von Göschel ausgeschriebenen Stelle Hegels: „Daß Plato an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewundernswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem, der in Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen, und jene Ueberzeugung durch diese Scene zu beleben, so wie ein solches Sterben gegenseitig durch sie. Es ist zugleich zu bemerken, daß das Passende auch diesen Sinn haben muß, daß es dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, mit sich, statt mit dem Allgemeinen, mit dieser Gewißheit seiner selbst als eines Diesen, als mit der Wahrheit sich zu beschäftigen.“[2] Hier nimmt Göschel die Worte „als mit der Wahrheit“ für eine Apposition des Diesen, die Conjunction „als“ also in dem Sinne von tanquam: und setzt diese Worte zwischen zwei Kommata. Wie kann aber, wer nur den Anfang der Phänomenologie (in deren Ausdrucksweise diese dem Jenaischen Hefte der Geschichte der Philosophie aus dem Jahre 1806 entnommene Stelle gänzlich spricht) gelesen, das Diese für die Wahrheit halten, und so etwas als Hegels Ansicht ausgeben? Das Diese ist vielmehr die allerunterste,

---

[1] Aristoteles: De anima, III., 5 (p. 430 a, ed. Bekk.)

[2] Hegels Werke, Bd. XIV., S. 212.

schlechteste Form des gemeinen Bewußtseins, die vor allererst zu verschwinden hat, wenn man philosophiren will. Und Göschel selbst hat in seinen frühern „Aphorismen," nach Hegels Bemerkung, den dieſen Ich für einen solchen ausgesprochen, der nicht von Gott, und somit von der Wahrheit, wissen könne, sondern seine Diesigkeit, die natürliche Geburt und das unmittelbare natürliche Meinen und Wissen, erst abthun müsse.[1] „Als" hat hier also, wie öfter bei Hegel, den Sinn von quam unter Auslassung einer Comparativpartikel, nach Tacitus' Sprachgebrauch. Bei der Herausgabe setzte ich daher auch kein Komma hinter Wahrheit, wie Göschel, um eine Apposition anzudeuten, that; und hätte ich den ungeheuren Misverstand ahnen können, ich hätte, ihm denselben zu ersparen, das Wörtchen eher, lieber u. s. f. eingeschoben. „Als" kann auch hier als eine Abwechselung für das vorhergehende „statt" angesehen werden. Der Sinn ist also der: Erst der Sterbende muß sich mit sich, mit dieser Gewißheit seiner selbst als eines Diesen, statt mit dem Allgemeinen und der Wahrheit beschäftigen; — eben weil im Momente des aufzugebenden Diesen der Rückblick auf dieses Verschwindende vergönnt ist. Wenn dann Göschel in seiner Erläuterung dieser Stelle sich der Hegel'schen Ansicht wieder nähern will, indem er von dem Zustand nach dem Tode sagt, „Das Selbst ist nun nicht mehr vereinzelt, und doch Dieſes geblieben:" so zeigt er die vollkommenste Unbekanntschaft mit diesen logischen Kategorien, da das Diese eben die niedrigste Form der Einzelnheit, nämlich in Form der Qualität als ein sinnliches Dasein ist;[2] wogegen die Einzelnheit als solche vielmehr die in den Begriff aufgenommene, demselben adäquate Form der Diesigkeit ist, und also, in ihm bewahrt und aufgehoben, lediglich auf diese Weise zur Wahrheit gelangt. Plato ist z. B. wohl noch ein Einzelner, aber kein

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVII., S. 131—132.

[2] Ebendaselbst, Bd. III., S. 123.

Dieser mehr. So quälte Göschel sich auch, in einer Recension gegen Richter, die Ewigkeit des Einzelnen im und durch das Allgemeine zu behaupten.[1] Wer hat nun je geläugnet, daß das Allgemeine nur im Einzelnen wirklich ist, und erst in ihm zum Gipfel der Vollendung kommt? Wenn Göschel aber, wie Steffens, das diese Einzelne, nicht, wie Oken, das Einzelne überhaupt meint: wer wird außer ihm zu behaupten wagen, daß er damit die wahrhafte Ansicht Hegels getroffen hat? Sehr gut sagt Ferdinand Christian Baur in Tübingen, in seiner Schrift, „Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung" (1835), über diese Recension Göschels: „Logisch betrachtet hängt die ganze Erörterung an dem Einen Satz, Wie der absolute Geist sich ewig individualisirt, so gibt es auch ewig Individuen; ob aber die Individuen als wirkliche Subjecte auch ewig fortexistiren, was allein das Moment der Sache im Sinne jener Abhandlung sein kann, dafür vermisse ich die logische Consequenz." Dabei findet Baur den von uns oben (S. 113) angeführten Satz Schleiermachers über diese Frage ganz mit den Hegel'schen Bestimmungen übereinkommend.[2]

Die folgenden Stellen, die Göschel citirt, gehen alle (selbst wenn wir sie mit den Umstellungen der Worte und parenthetischen Zusätzen lesen, die er sich erlaubt) lediglich auf diese unendliche Wesenhaftigkeit des Subjects in sich selbst, die ein schlechthin Präsentes ist, und worin das Sein des einzelnen Geistes eben nur als allgemeines Gültigkeit bekommt.[3] Am allerunglücklichsten ist es ihm aber mit der zuletzt von ihm ausgehobenen Stelle[4] ergangen. Sie sollte das Ganze krönen und den besten Stoß thun. Auch würde unsere Polemik gegen ihre klaren Worte und Göschels salbungreichen Commentar dazu wirklich verstum-

---

[1] Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik, Januar 1834, Nr. 1–3; 17–19.
[2] Baur: Die christliche Gnosis, S. 708—710 Anmerkung.
[3] Hegels Werke, Bd. XII, S. 258, 266; Bd. XIII, S. 117.
[4] Ebendaselbst, Bd. XVI, S. 214—215, 203, 217, 207, 209, 218.

men müssen. Doch leider hatte sich durch ein Versehen des Herausgebers in diesen Band eine von Friedrich v. Meyer herrührende Recension des ersten Bandes der Jacobi'schen Werke eingeschlichen; und aus dieser sind diese Stellen gerade entnommen. Göschel, der Meyern wahrscheinlich auch für einen Geistesverwandten Hegels hält, war hoch entzückt, eine Abhandlung, deren Unechtheit er nicht ahnete, zu besitzen, um bei den Frommen jeden Zweifel über die Orthodoxie der Hegel'schen Lehre zu verbannen. Aber wie er es mit diesen durch seine frühern Schriften, und besonders seitdem jener Irrthum entdeckt wurde, verdarb: so noch viel mehr mit denen, die Ernst mit der speculativen Erkenntniß machen. So lange Hegel lebte, gebot eine gewisse Scheu seiner Feder noch Keuschheit, nicht mit zu roher Verstandesmetaphysik das Gold der Vernunfterkenntniß zu beflecken. Jetzt aber müßte man erschrecken, wenn man aus seinen Schriften entnehmen wollte, wie es mit der Philosophie stehe. Schon in der kurz nach Hegels Tode erschienenen Schrift „Hegel und seine Zeit" (1832), die sogar „zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie" dienen sollte, waren der schwankenden, unphilosophischen Aeußerungen genug, um gegen den wissenschaftlichen Standpunkt des Verfassers gerechte Zweifel erheben zu können. In der Unsterblichkeitslehre tritt des blos Erbaulichen, Declamatorischen nun gar so viel heraus, daß man kaum begreifen kann, wie der Verfasser vollends in den „Sieben Bitten" diesen Ton noch zu steigern vermocht habe. Wenn er daher in Bruno Bauers sich nach seiner Seite hinneigenden „Zeitschrift für speculative Theologie" ein „Glaubensbekenntniß der speculativen Philosophie" ablegt, worin er will, daß der Vorstellung im absoluten Begriffe Sitz und Stimme zu Theil werde: [1] so versteht sich, daß er nicht im Namen der Schule sprechen darf, wozu er keine Vollmacht hat. Es ist vielmehr nur das Glaubensbekenntniß eines pietistischen Juristen, der in der Philosophie

[1] Bauers Zeitschrift für speculative Theologie, Bd. I., H. 1, S. 92.

kaum für einen Dilettanten gelten kann, und dessen Arbeiten in diesem Gebiete nur für Pfuschereien angesehen werden dürfen.

Nur dies will ich hier noch von Göschel erwähnen, daß er in der Unsterblichkeitslehre etwas sagt, worin, ohne daß er es selber weiß, das ganz Richtige enthalten ist. Es war schon auffallend, daß er, etwas aristokratisch, nicht die Unsterblichkeit aller Seelen, sondern nur derer behaupten wollte, welche bis zum Geiste gekommen seien, wie wir es auch schon oben (S. 472) bei Schubert sahen.[1] Wenn nun der Geist das Aufgehobensein des sinnlichen Diesen ausdrückt, und das Leben des Einzelnen in den objectiven Gestaltungen des sittlichen Lebens, der Geschichte, der Wissenschaft u. s. f. bedeutet: so ist dessen Ewigkeit ganz richtig aufgefaßt. Daß Göschel aber diesen Sinn nicht im Auge hatte, erhellt sogleich aus der ganzen Schiefheit, mit welcher er „den erhabenen Schluß des gewaltigen Domwerks" der Phänomenologie versteht: „Nur

Aus dem Kelche dieses Geisterreiches
Schäumt ihm seine Unendlichkeit,"

Worte, die er dahin erklärt, daß „die Menschenkinder lebendig und bewußt zu dem Schämel seiner Füße werden versammelt werden,"[2] statt daß die Völkergeister gemeint sind, welche die Schädelstätte des absoluten Geistes bilden und seinen Thron umstehen. So tief fällt Göschel zurück, daß er selbst die Frage der Wolfischen Metaphysik nach dem Sitz der Seele wieder aufwirft:[3] ja sogar bis in die krasse Vorstellungsweise eines Petrus Lombardus herabgleitet, wenn er (sollte man es glauben) die Wiederbringung aller Dinge nicht blos vom „Leibe mit allen seinen Gliedmaßen," sondern auch von „Haus und Hof und allem Aeußern," bis auf „das Hochzeitskleid," verstanden wissen will.[4]

---

[1] Göschel: Ueber die Unsterblichkeit, S. 95 — 120.
[2] Ebendaselbst, S. 173.
[3] Ebendaselbst, S. 246 — 250.
[4] Ebendaselbst, S. 255 — 256.

Mit wahrhaft speculativem Geiste wird dagegen von Marheineke die Unsterblichkeit der Seele als die Lehre von der ewigen Seligkeit, und diese als das Leben in Gott und seiner Gemeinde, dieses Leben im Wahren und Guten aber wieder als das Reich Gottes, als das Reich der Seligen aufgefaßt: „Wenn die christliche Religion dies Himmelreich als ein Jenseits vorzustellen scheint, so hat diese Vorstellung ihre Wahrheit an der Menschwerdung Gottes, durch die das Jenseits zum Diesseits geworden, und das Himmelreich auf die Erde gekommen; und ist sonach nichts Anderes, als der reine Ausdruck der innern Unendlichkeit des Lebens im Glauben. Die Lehre von der Unsterblichkeit kann sich zunächst auf der Stufe des sinnlichen Bewußtseins halten, und ist darin der Unendlichkeit menschlicher Meinungen und Vorstellungen preis gegeben. Sie fällt auf diesem Wege ganz der Subjectivität anheim, und ihr objectiver Gehalt oder Begriff löst sich darin auf. Es ist nicht der Geist, welcher göttlichen Urstandes, der da der Unsterblichkeit werth geachtet wird, und somit nicht das Göttliche des Geistes, welches ihm seine Ewigkeit verbürgt: sondern es ist die Seele nur, deren Unsterblichkeit dafür wahr gehalten wird, obgleich die Einheit oder das Band des Geistes und Leibes, welches sie selber ist, im Tode sich löset." [1]

b. Die andere Frage, die von der Persönlichkeit Gottes, hat besonders Schaller [2] behandelt. Und wenn er einerseits ganz recht hat, die Persönlichkeit Gottes dem Hegel'schen Systeme zu vindiciren: so hält er sich doch, wie schon für die Unsterblichkeitslehre und die aus der Persönlichkeit Gottes fließende Schöpfungslehre, zu sehr an die bloße Form der Vorstellung; so daß wir ihn ganz auf die Göschel'sche Seite der Hegel'schen Schule, nur nicht bis zu diesem Extreme des Carikirten, hinstellen müssen. Die schon längst Abgefallenen, wie z. B. Fichte

---

[1] Marheineke: Die Grundlehren der christlichen Dogmatik (1827), S. 381, 384—385 (Vergl. Hegels Werke, Bd. XIV., S. 214).

[2] Die Philosophie unserer Zeit, S. 268—323.

und Braniß, traten natürlich, für die eine Frage ſowohl als für die andere, auf dieſelbe Seite hin; und ſo weiß ich durchaus nicht anzugeben, worin Göſchel und ſeine Nachbeter ſich noch im Mindeſten von jenen unterſcheiden. Auch iſt dieſe ganze Gruppe von Philoſophen, wie Strauß bemerkt, von der evangeliſchen Kirchenzeitung ſchon eingeladen worden, jeden Zuſammenhang mit der Hegel'ſchen Schule abzubrechen, und ſich ohne Vorbehalt dem Glauben in die Arme zu werfen;[1] worin wir jenem Blatte vollkommen beipflichten. In Bauer iſt dieſer Uebergang zu Hengſtenberg ſchon vollbracht. Und, wie verlautet, iſt Göſcheln ganz kürzlich im Geſpräche das Geſtändniß (deſſen wir längſt von ihm gewärtig waren) entſchlüpft, er ſei endlich zu der Ueberzeugung gelangt, daß das Chriſtenthum und die ſpeculative Philoſophie nicht nur der Form, ſondern auch dem Inhalte nach von einander verſchieden ſeien.

Die wahrhafte Lehre Hegels über die Perſönlichkeit Gottes iſt nun nicht, daß Gott eine Perſon neben andern Perſonen iſt; eben ſo wenig iſt er aber die blos allgemeine Subſtanz. Er iſt die ewige Bewegung des ſich ſtets zum Subjecte machenden Allgemeinen, das erſt im Subjecte zur Objectivität und wahrhaftem Beſtehen kommt, und ſomit das Subject in ſeinem abſtracten Fürſichſein aufhebt. Gott iſt alſo nach Hegel nicht Eine Perſon, ſondern die Perſönlichkeit ſelbſt, das einzige wahrhaft Perſönliche, wogegen das Subject, welches noch im Gegenſatze gegen die göttliche Subſtanz eine beſondere Perſon ſein will, eben das Böſe iſt. Weil Gott die ewige Perſönlichkeit iſt, ſo hat er ewig das Andere ſeiner, die Natur, aus ſich hervorgehen laſſen, um ewig als Geiſt der Gemeinde zum Selbſtbewußtſein zu gelangen. Iſt dieſer Geiſt im Menſchen, ſo iſt es der Menſch nicht mehr, der in dieſem Einzelnen lebt, ſondern Gott ſelbſt, der in ihm

---

[1] Evangeliſche Kirchenzeitung, Januar 1836, S. 23 (Strauß' Streitſchriften, Heft III., S. 22).

persönlich geworden. Das ist das wahrhaft Persönliche am Menschen, und das einer ewigen Dauer allein Fähige und Gewisse. Sehr gut antwortet Gabler,[1] wiewohl er für seine Person ein extramundanes Bewußtsein Gottes annimmt, denjenigen, welche behaupten, daß, indem Gott auf jene Weise nur in dem Geiste des Menschen zum Bewußtsein komme, er ein zersplitterter Gott sei: Ob denn die Wahrheit des Pythagoreischen Lehrsatzes eine zersplitterte und nicht vielmehr Eine sei, wenn sie auch von Vielen gewußt werde.

Natürlich können alle diese Fragen ihre volle, von selbst sich gebende Erledigung nur innerhalb des Systems selber finden, das wir darstellen wollen. Ganz erschöpfend sagt Baur in seiner schützenden Kritik der als die höchste Spitze der christlichen Gnosis von ihm dargestellten Hegel'schen Religionsphilosophie: „Vom göttlichen Bewußtsein haben wir entweder schlechthin keinen Begriff, oder nur einen solchen, in welchem auch die Bestimmung des Endlichen mitgesetzt ist. Ist Gott wahrhaft als Geist gedacht, so ist entweder Gott als Geist unmittelbar auch der persönliche: oder es ist nicht zu sehen, was zum Begriff Gottes, als des Absoluten, durch den Begriff des Persönlichen noch hinzukommen soll, wofern nicht der persönliche Gott der gottmenschliche, der in Christus sich offenbarende, ist. Was ist demnach jener so hart angeklagte, und so vielfach misdeutete Satz, daß Gott, als Geist, nur für den Geist sei, Anderes, als der unverwerfliche, daß Gott in allen Geistern sich selbst anschaue, die Gesammtheit der endlichen Geister der selbstbewußte Reflex des in ihnen sich aufschließenden und abspiegelnden göttlichen Wesens, Gott in diesem Sinne Alles in Allem sei? Dies allein ist der wahre Begriff der Immanenz Gottes in der Welt. Will man aber eben dies den logischen Pantheismus des Hegel'schen Systems nennen, so

---

[1] De verae philosophiae erga religionem christianam pietate (1836), p. 41, not.

kommt es wenigstens auf den bloßen Namen nicht an.“ [1] Theistische Hegelianer, welche die Persönlichkeit Gottes in einer jenseitigen Welt behaupten, müßten consequenter Weise auch die Erkennbarkeit Gottes läugnen. Wie können sie aber dann noch innerhalb der Schule verweilen?

c. Durch das Erscheinen des „Lebens Jesu“ von Strauß, 1835–1836, wurde die Trennung der Schule immer entschiedener. Wir können sein Verhältniß zu derselben nicht besser darstellen, als er es selbst im dritten Hefte seiner „Streitschriften“ (1837) gethan hat. Er knüpft an die in den Jahrbüchern erschienene Recension seines Lebens Jesu von Bauer an, die er „vornehm und unklar“ nennt; mit Unrecht sieht er sie aber als den Ausdruck der „speculativen Richtung“ überhaupt an, und sich als von der gesammten Schule abgelehnt. [2] Denn auch die Jahrbücher sind nicht mehr das Organ der Hegel'schen Schule, wenigstens nicht der ganzen. „Es ist nur der Schein der Freiheit,“ sagt Strauß, „welchen man uns vorspiegelt, wenn man uns über das Factum hinaus zur Idee nur darum führt, um uns von der Idee wieder zum Factum als solchem zurückzulenken. Das Dogma kann nicht unmittelbar von der kirchlichen Fassung, als hätte es vorher sich gar nichts abzuthun, sich vielmehr blos bestätigen zu lassen, in den Begriff übergeführt werden.“ [3] Wenn Rosenkranz [4] nun der Straußischen Christologie vorwirft, „daß sie die Subjectivität der Substanz nur in der unendlichen Vielheit der Subjecte, in der Gattung der Menschheit will gelten lassen, das Wesen der Idee aber gerade auch die Absolutheit der Erscheinung als Individuum, als dieser einzelne Mensch in sich schließt,“ so erwidert

---

[1] Baur: Die christliche Gnosis, S. 705–706.

[2] Strauß' Streitschriften, H. III., S. 3, 61.

[3] Ebendaselbst, S. 58–59.

[4] Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre (1836), Vorwort, S. XVII. — Diese Abhandlung ist zuerst erschienen in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik: Erster Artikel, December 1830, Nr. 106–111, S. 841–859, 865–887 u. s. w.

Strauß sehr gut mit dem echt Hegel'schen: „An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen, als die das Substantielle verwirklichenden Subjectivitäten;“ [1] über Christus könne in der Religion nicht hinausgegangen werden, weil er das höchste Ziel derselben erreicht, daß ein Mensch in seinem unmittelbaren Bewußtsein sich eins mit Gott wisse. [2]

Hierauf zeigt Strauß, wie Hegel selbst sich einer Kritik der evangelischen Geschichte nicht ungünstig gezeigt habe. [3] Strauß führt die Stelle von Hegel an: „Dies, daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseins an sich und damit auch für sein Bewußtsein gegeben, erscheint nun so, daß es der Glaube der Welt ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtsein, d. h. als ein wirklicher Mensch, da ist.“ [4] Die geschichtliche Realisirung der Idee liege also nach Hegel in dieser Vorstellung der Andern, in der, wie Strauß sich ausdrückt, „schlechthinigen Geneigtheit der Welt, in irgend einer ausgezeichneten Erscheinung jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu erblicken.“ An einem andern Orte will Hegel ebenfalls aus dem Bedürfniß der Welt, den göttlichen Lebenslauf in einem menschlichen Bewußtsein anzuschauen, Christi Erscheinung erklären, und deren höhere Auffassung im Geiste erst als die Wahrheit gelten lassen. Indem ich diese Stelle noch etwas vollständiger, als Strauß es that, excerpire, wird damit Hegel noch mehr auf seine Seite gezogen: „Gott an und für sich selbst ist dieser Lebenslauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich sich selbst gegenüberstellt und darin identisch mit sich ist. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtsein, daß in Christo diese an und für sich seiende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde, und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sei.“ („Ohne den

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., S. 434.
[2] Strauß' Streitschriften, H. III., S. 69—70, 73.
[3] Ebendaselbst, S. 75—94.
[4] Hegels Werke, Bd. II., S. 568.

Glauben der Andern ist diese Entwickelung nicht," sagte Hegel in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie, die ich im Sommer 1821 hörte.) „Durch den Fortgang der Geschichte, durch die Heraufbildung des Weltgeistes, ist das Bedürfniß erzeugt worden, Gott als geistigen zu wissen, in allgemeiner Form mit abgestreifter Endlichkeit. Diese Sehnsucht hat eine solche Erscheinung, die Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen, gefordert. In dieser ganzen Geschichte ist den Menschen zum Bewußtsein gekommen, daß der" (nicht ein) „Mensch unmittelbarer, präsenter Gott ist. Mit dem Tode Christi beginnt aber die Umkehrung des Bewußtseins; in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste. Die Geschichte Christi ist auch von Solchen erzählt, über die der Geist schon ausgegossen war. Die Wunder sind in diesem Geiste aufgefaßt und erzählt; und der Tod Christi ist von denselben wahrhaft so verstanden worden, daß in Christus Gott geoffenbaret sei und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. An diesem Tode eben ist es, daß sich der Uebergang in das Religiöse macht. Gott erhält sich in diesem Proceß; und dieser ist nur der Tod des Todes. Die Auferstehung gehört wesentlich dem Glauben an. Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dies ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben ist diese Erscheinung. Es heißt, Christus ist für Alle gestorben; das ist nicht etwas Einzelnes, sondern die göttliche, ewige Geschichte. Darüber, daß es wesentliche Bestimmung der Natur Gottes selbst ist, fällt die sinnliche Beglaubigung weg; gegen die sinnlichen Facta kann daher immer etwas eingewendet werden. Die Gewißheit des religiösen Glaubens gründet sich nicht auf einige einzelne historische Zeugnisse, welche, als historische Zeugnisse betrachtet, freilich

nicht den Grad von Gewißheit über ihren Inhalt gewähren würden, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben. Es kommt nicht auf das Sinnliche der Erſcheinung an, auf dies Hiſtoriſche, — als ob in ſolchen Erzählungen von einem als hiſtoriſch Vorgeſtellten, wie die von den Erſcheinungen Chriſti nach ſeinem Tode, die Beglaubigung des Geiſtes und ſeiner Wahrheit liege. Was das blos Geſchichtliche, Endliche, Aeußerliche betrifft, ſo kann man die heiligen Schriften wie profane Schriften betrachten. Das Andere aber iſt das Auffaſſen mit dem Gedanken, mit dem Geiſte. Zunächſt iſt die Idee an dem Einzelnen in ſinnlicher Anſchauung vorhanden; dieſe muß abgeſtreift werden, die Bedeutung, das ewige wahrhafte Weſen muß hervorgehoben werden. Indem der Geiſt vom Sinnlichen anfängt, und zu dieſem ſeiner Würdigen kommt, iſt ſein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives. Dagegen tritt dann jenes ſinnliche Erkennen in den Hintergrund; es iſt wohl Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen iſt. Was aber der Geiſt thut, iſt keine Hiſtorie; es iſt ihm nur um das zu thun, was an und für ſich, nicht Vergangenes, ſondern ſchlechthin Präſentes.“ [1] So behauptet Strauß, daß nach Hegels eigenen Worten das Leben Jeſu, nur nachdem es vergangen, der Anlaß wurde, durch höhere Auffaſſung deſſelben die Idee hervorgehen zu laſſen.

Das Auseinandertreten der beiden im Sohne enthaltenen Momente nannte Hegel in der Vorleſung von 1824 „den Sohn analyſiren,“ [2] und drückte dies höchſt ſpeculativ, meinem Hefte zufolge, alſo aus: „In der Liebe iſt der Sohn identiſch mit der Idee in Form der Allgemeinheit. Aber es iſt die Beſtimmung des Andersſeins ebenſo vorhanden. Beide Beſtimmungen ſind als unterſchieden zu ſetzen, gleichſam für einen Augenblick;

---

[1] Hegels Werke, Band XII., S. 246—250, 253—256, 260—261 (Bd. II., S. 418), 263—266.

[2] Vergl. Ebendaſelbſt, S. 207.

denn sie sind nicht wahrhaft unterschieden. Der Begriff hat im Sein, Unterschiedenem auch zugleich dies, daß das Sein, die Negation, Unmittelbarkeit nur Moment ist. Für die Vorstellung aber ist Beides aus einander gehalten; sonst wäre es nicht religiöses Vorstellen. Die Vorstellung hält dies in der Zeit aus einander: Jetzt ist das Andere abgefallen; — und nun tritt die göttliche Idee an diesem Andersein hervor." Mein Heft von 1821 setzt hinzu: „In der Vorstellung sind es zweierlei Thätigkeiten Gottes. Das Andere als Außersichsein Gottes festzuhalten, ist nothwendig; aber es ist auch nothwendig, dieses zu wissen als nicht wahrhafte Bestimmung." Ich führe diese Worte an, weil sie so klar das Bestreben Hegels bekunden, jeden Rest von Vorstellung an dem Begriffe zu tilgen, und diesen rein für sich herauszuheben. Und in diesem Sinne schreibt Strauß sehr gut eine Stelle der Phänomenologie aus, worin die an die sinnliche Person Christi geknüpfte Vorstellung ausdrücklich als ein niederer Standpunkt bezeichnet werde. Ich fange etwas höher an, als Strauß: „Das Bewußtsein, für welches er diese sinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu sehen, zu hören; es hat ihn gesehen und gehört, und erst dadurch, daß es ihn nur gesehen, gehört hat, wird es selbst geistiges Bewußtsein, oder wie er vorher als sinnliches Dasein für es aufstand, ist er jetzt im Geiste aufgestanden. Denn als solches, das ihn sinnlich sieht und hört, ist es selbst nur unmittelbares Bewußtsein, das die Ungleichheit der Gegenständlichkeit nicht aufgehoben, nicht ins reine Denken zurückgenommen hat, sondern diesen gegenständlichen Einzelnen, nicht aber sich selbst, als Geist weiß. In dem Verschwinden des unmittelbaren Daseins des als absoluten Wesens Gewußten erhält das Unmittelbare sein negatives Moment. Der Geist bleibt unmittelbares Selbst der Wirklichkeit, aber als das allgemeine Selbstbewußtsein der Gemeinde, das in seiner eigenen Substanz ruht, so wie diese in ihm allgemeines Subject ist; nicht der Einzelne für sich, sondern

zuſammen mit dem Bewußtſein der Gemeinde, und das, was er für dieſe iſt, iſt das vollſtändige Ganze deſſelben. Der Tod des göttlichen Menſchen als Tod iſt die abſtracte Negativität, das unmittelbare Reſultat der Bewegung, die nur in die natürliche Allgemeinheit ſich endigt. Dieſe natürliche Bedeutung verliert er im geiſtigen Selbſtbewußtſein, oder er wird ſein ſo eben angegebener Begriff. Der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtſein dieſes Einzelnen verklärt zur Allgemeinheit des Geiſtes, der in ſeiner Gemeinde lebt, in ihr täglich ſtirbt und auferſteht. Dasjenige, was dem Elemente der Vorſtellung angehört, daß der abſolute Geiſt als ein Einzelner oder vielmehr als ein Beſonderer an ſeinem Daſein die Natur des Geiſtes vorſtellt," iſt alſo hier in das Selbſtbewußtſein ſelbſt verſetzt, in das in ſeinem Andersſein ſich erhaltende Wiſſen. Dies ſtirbt daher nicht wirklich, wie der Beſondere vorgeſtellt wird, wirklich geſtorben zu ſein; ſondern ſeine Beſonderheit erſtirbt in ſeiner Allgemeinheit, d. h. in ſeinem Wiſſen, welches das ſich mit ſich verſöhnende Weſen iſt." [1] Und hier iſt der Punkt, ſagt Baur, die Hegel'ſche Chriſtologie mit der von uns oben (S. 113) angegebenen Schleiermacher'ſchen in Uebereinſtimmung ſetzend, an welchem „in der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre der hiſtoriſche Chriſtus in den urbildlichen übergeht." [2]

Strauß führt ferner eine Stelle aus Hegels Geſchichte der Philoſophie an: „Es gehört zum Verderben der Kirche und des Glaubens, daß an äußerliche Vorſtellungen, an den ganzen Umfang des Geſchichtlichen, ſo die Geſchichten im alten Teſtament, ebenſo im neuen, Geſchichten in der Kirche u. ſ. w., an alle dieſe Endlichkeit Glauben gefordert wird." [3] Auch aufs alte Teſtament alſo wendet Hegel daſſelbe Princip an: „Es wird vorgeſtellt,

---

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 573, 589.
[2] Baur: Die chriſtliche Gnoſis, S. 713.
[3] Hegels Werke, Bd. XV., S. 249—250.

der erste Mensch habe dies gethan; das ist auch wieder diese sinnliche Weise zu sprechen. Der erste Mensch, will dem Gedanken nach heißen: Der Mensch als Mensch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, Einer von den Vielen, sondern der Mensch seinem Begriffe nach." [1] Eine andere Stelle endlich, die man gegen Strauß angeführt und die er zunächst für unbestimmt hält, spricht gerade zu, wie er es dann auch wohl selber hinterher einsieht, für ihn: „Es gibt auch Geschichtliches, das eine göttliche Geschichte ist, und so daß es im eigentlichen Sinn eine Geschichte sein soll. Die Geschichte Christi gilt nicht blos für einen Mythus nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches. Das ist denn für die Vorstellung, ist in der Weise der Vorstellung. Aber dergleichen hat auch noch eine andere Seite: es hat Göttliches zu seinem Inhalt; und das ist eben das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte, was Gegenstand der Vernunft ist." [2] Baur hat so den Sinn der Hegel'schen Lehre sehr richtig getroffen, wenn er sagt: „Die Menschwerdung Gottes ist keine einzelne, einmal geschehene historische Thatsache, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes, vermöge welcher Gott nur insofern in der Zeit Mensch wird (in jedem einzelnen Menschen), sofern er von Ewigkeit Mensch ist." [3]

Dennoch will Strauß, [4] was wir durchaus nicht zugeben können, eine „Unbestimmtheit in der Ansicht Hegels über die Person und Geschichte Jesu" finden, und daraus die Verschiedenheiten der Hegel'schen Schule erklären, die er in eine rechte und linke Seite und ein Centrum theilt: jene wolle mit der Idee der Einheit göttlicher und menschlicher Natur die ganze evangelische Geschichte, das Centrum nur einen Theil bewahren, die

---

[1] Hegels Werke, Bd. XII., S. 217.
[2] Ebendaselbst, Bd. XI., S. 82.
[3] Baur: Die christliche Gnosis, S. 715.
[4] Streitschriften, Heft III., S. 95—126.

linke Seite behaupte, daß sie sich von der Idee aus weder ganz noch theilweise als historisch erhärten lasse. Daß Strauß Göschel auf die äußerste Rechte schiebt, versteht sich ohne Weiteres. Ferner lenke auch Gabler [1] gänzlich dort hin, indem er unter Anderem sagt, Strauß sei von Hegel abgewichen und habe darin geirrt, daß er das Dasein der Idee nur in das menschliche Denken (ea! quae ad ideam pertinent, ad hominum tantum cogitationem valere voluit), nicht sie, als vollständig verwirklichte (plene ac vere), in einen einzelnen an das Licht der Welt getretenen Menschen habe setzen wollen (in homine singulari, nato in hanc lucem). Als wenn das Denken nur so eine Bestimmung im Gegensatze des sinnlichen Daseins wäre, und nicht eben das aus der Negation des sinnlichen Daseins sich wiederherstellende Sein das allein Wahre; worüber Hegel und Strauß nicht verschieden denken werden. Strauß weist ganz einfach den Widerspruch auf, der darin liegt, die vollendete Realisirung der Idee auf die sinnliche Diesigkeit zu stellen: „Auch in Christo konnte die Gottmenschlichkeit nicht in jedem Augenblicke in der ganzen Fülle ihres Inhaltes wirklich sein: sondern, um ihre volle Realität in ihm anzuschauen, müssen wir die verschiedenen Momente seines Lebens denkend in Eines fassen; so daß auch hier, wenn jener Kanon gelten soll, die Wirklichkeit der Idee in letzter Beziehung nur eine gedachte wäre. Dem wahren Realismus ist nicht dieser oder jener Mensch, sondern das universale der Menschheit das wahrhaft Reelle, mithin die Verwirklichung der Idee in dieser die wahre.“ Ist, setzen wir hinzu, das sinnliche Diese eines in dieses Licht gebornen Menschen, zu Gottes vollkommener Realisation nothwendig (wie wir dies denn durchaus nicht in Abrede stellen wollen), so muß diese Weise der Realität Gott immer zukommen. Im Himmel oder auf irgend einem andern Planeten wird Gabler sie nun

---

[1] De verae philosophiae erga religionem christianam pietate, p. 42 not.

doch wohl nicht setzen wollen. Also muß Gott noch jetzt hier auf Erden als sinnlicher Dieser erscheinen, wenn auch stets als ein sich aufhebender und aufgehobener; und in dieser Behauptung wird, wenn ich nicht irre, die ganze Schule die ewige Menschwerdung Gottes erblicken. Wenn Gabler dann, um die ausschließliche Realisirung der Idee in diesem einzelnen Diesen als die Ansicht Hegels zu behaupten, sogleich weiter anführt, er habe diesen seinen Lehrer schon vor dreißig Jahren sagen hören, daß kein alter Philosoph das habe aussprechen und von sich rühmen können, was Christus aussprechen und von sich rühmen durfte: so versteht sich dies erstens von selbst, da die Alten, einer frühern Stufe der Entwickelung des Weltgeistes angehörend, des einem tiefern Bewußtsein aufgeschlossenen Gedankens noch entbehren mußten. Sodann aber liegt die Frage nah, ob Hegel über die christlichen Philosophen nicht anderer Ansicht gewesen sei: was, da er nur von den alten gesprochen hat, eigentlich schon implicite in seinen Worten enthalten ist; denn jedes particulare Urtheil ist positiv und negativ zugleich.

Auch Bauer, dessen Recension seines Lebens Jesu in den Jahrbüchern Strauß ausführlich widerlegt, rechnet er natürlich zu dieser rechten Seite. Bauer geht von der falschen Voraussetzung aus, daß Strauß die Vernünftigkeit der evangelischen Geschichte läugne, weil er durch die Kritik mehrere Punkte als empirische Facta wegschafft. Die Wahrheit ist aber (und Hegel selber spricht es aus), daß die Vernünftigkeit der biblischen Geschichte eben darin besteht, daß sie aus ihrem empirischen Charakter, der ja immer angezweifelt werden kann, in die Form des Begriffs erhoben werde. Bauer verfällt wie Gabler in den Fehler, das sinnliche Dieß für das Object des Glaubens anzusehen, an welches Strauß sich vergriffen habe, statt daß jene sinnliche Erscheinung nur eine aufzuhebende Voraussetzung ist, durch deren Negation der Glaube allererst begründet worden. Eine zermalmendere Polemik, als die ist, welche Strauß hier gegen Bauer

übt, findet sich nun wohl so leicht nicht wieder. Um nur Ein Beispiel zu geben, wie weit diese rechte Seite in ihrem Philosophiren gekommen ist, führe ich Bauers Erklärung der übernatürlichen Zeugung Christi an. Nach ihm soll nämlich, weil das Thun des Mannes die Beschränktheit des Resultats zur Folge habe, der Mensch in dem die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur erschienen ist, sein Dasein dem Zusammentreffen der Empfänglichkeit in der Jungfrau mit der schaffenden Nothwendigkeit verdanken. Strauß erwidert, ob der Antheil des Weibes nicht ebenso beschränkend sei. „Die Schule," (setzt er hinzu), „wenn sie dergleichen Deductionen anerkennt, darf sich über den Vorwurf des Scholasticismus nicht beschweren." Gewiß! Nur hätte er diese Möglichkeit nicht auf die ganze Schule in Pausch und Bogen werfen sollen.

Rosenkranz stellt er ins Centrum durch folgende Sätze desselben: „Die Philosophie findet in dem Aposteriorischen, der geschichtlichen Existenz, das Apriorische, die Vernunft, ausgedrückt. So muß sie es dann ganz vernünftig finden, wenn, der Tradition zufolge, Christus keinen menschlichen Vater gehabt haben, und zuletzt gen Himmel gefahren sein soll. Solche Facta widersprechen Allem, was die Philosophie weiß; sie passen nicht in ihre Begriffe. Bei der Empfängniß Christi durch den heiligen Geist denke ich, daß das einzige Princip des Lebens Christi der göttliche Geist war, der seinen Willen und durch seinen Willen auch seine Natur bestimmte. Will man ein solches Verfahren, den allgemeinen ewigen Inhalt jener zunächst historisch begründeten Vorstellungen mit Klarheit zu denken, Rationalismus nennen, so haben wir nichts dawider. Dennoch kann die Sache an sich, die Wirklichkeit der Idee in der Erscheinung (in Christo), nicht verletzt werden. Jene einzelne Gestalt, deren Erinnerung die Geschichte uns aufbewahrt hat, so daß auch wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darstellen können, — allein, und außer ihr kein anderer Mensch, dem Begriffe

angemeſſen, — hat die Realität der Idee als individuelle Erſcheinung vollbracht.“ Auf dieſen letzten Punkt antwortet Strauß, was er auch Gablern entgegenhielt: es ſei falſch, daß, wegen der Unvollkommenheit jedes einzelnen Individuums, die Verwirklichung des Göttlichen, in der Menſchheit überhaupt, keine wahrhafte wäre. Wenn Strauß ſich nun dagegen ſträubt, „daß irgend ein einzelnes Individuum ausſchließlich die volle Verwirklichung der Idee ſei:“ ſo wäre zunächſt nur kritiſch auszumachen, ob in Jeſu Leben ein Punkt zu finden ſei, worin ſeine Erſcheinung nicht der Idee entſpräche. Gerade die welthiſtoriſchen Individuen ſind diejenigen, die am meiſten genio indulserunt. Hiervon findet ſich in Chriſtus aber durchaus nichts. Wenn alſo, könnte man ſchließen, die Vorſtellung eines der Idee adäquaten Individui nothwendig iſt, ſo muß ſie doch auch ein Subſtrat in der Erſcheinung haben; und daß dies dann allein Chriſtus ſei, ergibt ſich von ſich ſelbſt. Freilich ſähe dies beinah ſo aus, wie eine Kantiſche moraliſche Vollkommenheit Chriſti, wonach er nur das erſchienene Urbild des Guten wäre. Und da auch Schleiermacher dieſer Anſicht iſt,[1] ſo ſtände Roſenkranz vielmehr auf deſſen Standpunkt, nicht Strauß, wie er dieſem vorwirft.[2] Auch Gabler[3] ſtellt die Göttlichkeit Chriſti auf das vollendete Tugendbeiſpiel, was er den Chriſten zur Nachahmung und Annäherung (— die Schleiermachern eigenthümlich zukommende Kategorie —) gegeben habe. Wenn man ferner Roſenkranz zu bedenken gibt, Chriſtus ſei doch nicht Dichter, Philoſoph, Feldherr u. ſ. w. geweſen: ſo weiß ich nicht, wie die vollbrachte Realität der Idee nach allen Seiten hin (was doch nothwendig wäre) in ihm gefunden werden ſoll; er kann nur die vollbrachte Realität der beſtimmten religiöſen Idee ſein.

[illegible] Bd. I. S. 469; Bd. II. S. 113.

[illegible]: Kritik der Schleiermacherſchen Glaubenslehre. Bd. II. S. 111.

[illegible]

Strauß schließt: „Mit dieser Abweichung von Rosenkranz, daß die Prüfung der Wahrheit der evangelischen Geschichte durchaus der historischen Kritik frei zu lassen sei, würde ich auf die linke Seite der Hegel'schen Schule treten, wenn es diese Schule nicht vorzöge, mich aus ihrem Bereiche ganz auszuschließen und andern Geistesrichtungen zuzuwerfen; — freilich nur, um mich von diesen, wie einen Ball, wieder zurückgeworfen zu bekommen." Da dies sicherlich geschehen würde, das so eben Gesagte auch den Unterschied zwischen Rosenkranz und Strauß wohl zu vermitteln geeignet wäre, besonders nachdem Strauß selbst gestanden, daß er sich hin und wieder vielleicht ungerecht gegen den Inhalt des Glaubens bewiesen habe:[1] so schlage ich die Coalition des Centrums (ohne welche es weder Fisch noch Fleisch, ein niederträchtig Grau, wäre) mit der linken Seite vor; was eine compacte Majorität bilden würde, deren Leiter der Abgeschiedene selber bleiben würde. Wenn dann Strauß in Berlin sich zu meinen Vorträgen hielt, so will auch ich mich jetzt meinerseits unter obiger Clausel zu ihm halten. Als diejenigen, die unbedenklich mit auf diese Seite treten, nenne ich, ihrer Zustimmung gewiß, Gans, Vatke, Benary: und dränge eine Menge sich mir darbietender Namen nur darum zurück, weil ich ihrer Erklärung nicht vorgreifen will.

C. Was den Einfluß Hegels auf die übrigen Wissenschaften betrifft, so ist zuerst Rosenkranz zu erwähnen, der, wie auch Strauß bemerkte, durch die Klarheit und Beweglichkeit seines Geistes die formalistische Verknöcherung eines Theils der Schule vermied, und durch seine Vielseitigkeit und populare Darstellung den Ansichten derselben eine große Verbreitung verschaffte.[2] Er drang dafür weniger in die Tiefe, und ohne den Begriff im Einzelnen mit Eigenthümlichkeit weiterzubilden, erging er sich erläuternd und bestimmend über fast alle Gebiete der Philosophie, Psychologie, Aesthetik, Theologie, wo wir noch Einiges über ihn zu

[1] Strauß: Streitschriften, Heft III., S. 22.
[2] Ebendaselbst, S. 120.

sagen haben werden. Nur die Spannung im Uebergehen von der Theologie zur Poesie, und umgekehrt, erhalte ihn, gesteht er, thätig und lebendig, so viel Unvollkommenheit sie auch hervorrufe.[1]

1. In der Naturphilosophie ist Hegel ein treuer Fortsetzer der Schelling'schen Lehre geworden; und man darf sagen, das ganze System der Naturphilosophie, welches Schelling immer nur versprach, Oken mit unsäglichem Formalismus ausführte, und Steffens nur zu bald auf Geologie und Geognosie beschränkte, hat Hegel in seiner Encyklopädie im Umrisse vollständig hingestellt. Weil in den Naturwissenschaften aber gerade die Verstandesansicht am eingewurzeltsten ist, so hat hier eine speculativere Betrachtungsweise bis jetzt wenigstens nicht recht durchdringen können. Die Resultate der aus echtem Natursinn hervorgegangenen Untersuchungen Göthe's über Farbenlehre und Metamorphose der Pflanze hat die Hegel'sche Naturphilosophie zwar alsobald sich beeilt anzunehmen und hochzupreisen (Schelling erst auf Hegels Veranlassung), weil sie unmittelbar fähig waren, in den speculativen Begriff erhoben zu werden. Aber gerade dieser vom Dichter dem Philosophen gespendete Beifall machte jenen bei den empirischen Physikern nur um so verdächtiger; und sie sahen solche Resultate nur für Hirngespinste und Ausgeburten einer dichterischen Phantasie an. Doch sind es gerade diese beiden Punkte, die Farbe und die Pflanze, wo sich noch am Ersten erfreuliche Zustimmungen zu den Hegel'schen Sätzen fanden. In einer kleinen Broschüre und in Vorlesungen an hiesiger Universität wendete v. Henning die speculativen Bestimmungen der Hegel'schen Naturphilosophie über die Farbe auf das ganze Material der empirischen Facta, wie es die Göthe'sche Farbenlehre darbietet, an, dieselben, so weit es geht, in begriffsmäßiger Form darstellend.

Die andere Erscheinung ist unabhängiger von der Schule und ihrer strengen Form: Carl Heinrich Schultz. Hegel gesteht einer-

[1] Rosenkranz: Handb. einer allgem. Gesch. der Poesie, Th. I., S. XVIII.

seits, aus dessen Werke, „Die Natur der lebendigen Pflanze," 2 Bände, 1823 flg., „einige specielle Grundzüge über den Lebensproceß der Pflanze geschöpft" zu haben:[1] und andererseits sieht man, wie Schultz, bei Darstellung des Empirischen, die dialektische Idee vorschwebte. Er habe, sagte er mir, im Einzelnen die dialektische Bewegung bewährt gefunden, die ihn bei Auffindung des Empirischen geleitet. So wahr ist es, daß der erst das Rechte in der Erfahrung findet, dem der Gedanke schon das Auge dazu übte und schärfte. Er gehe aber, setzte er hinzu, wie Aristoteles, von diesem Empirischen, nicht von der Idee aus; — ein höchst dankenswerthes Unternehmen, indem auf diese Weise dem durch die speculative Entwickelung entsprungenen Resultate nun auch die letzte Bewährung der Erfahrung nicht mehr abgeht. In seinem nach Hegels Tode (1833) erschienenen „Grundriß der Physiologie" ist so „der Gang der physiologischen Erkenntniß derselbe, wie der Gang der Entwickelung der objectiven Logik. Empirie und Speculation müssen durch Dialektik vermittelt werden. Das empirische Material muß auf diese Weise erst erzeugt, und dann zu seinem Begriff verarbeitet werden. Die empirischen Facta sind durchaus nicht etwas außerhalb der Erkenntniß vorhanden Gegebenes, sondern sie werden selbst erst durch unmittelbare, aber objective Gedankenbestimmungen hervorgebracht."[2] So wird in der folgenden Darstellung des absoluten Idealismus dieser Grundriß, nächst den betreffenden Paragraphen aus Hegels Encyklopädie, eine Hauptquelle für die Bestimmungen des thierischen Organismus sein.

2. Von der „Lehre vom" subjectiven „Geiste, die man gewöhnlich Psychologie nennt," behauptet Hegel selbst, daß

---

[1] Hegels Encyklopädie, §. 345, S. 356. — In der Schrift „Natürliches System des Pflanzenreichs," 1832, hat Schultz die in dem frühern Werke „enthaltenen allgemeinen physiologischen Grundsätze näher bestimmt und durch das Besondere des ganzen Systems durchgeführt" (S. VII).

[2] Schultz: Grundriß der Physiologie, S. 16—18.

„nicht leicht eine philosophische Wissenschaft sich in so vernachläßigtem und schlechtem Zustande befindet.“ Er hoffte die „weitere Ausführung“ des in der Encyklopädie gegebenen Umrisses dieser Wissenschaft „dereinst“ noch selber „geben zu können.“ [1] Da das Schicksal ihm dies Unternehmen misgönnte, so ist zu sehen, ob in seiner Schule bisher diesem Bedürfniß entsprochen worden. Der erste, der dies wagte, der vor wenigen Jahren gestorbene Rußmann („Lehrbuch der Seelenwissenschaft,“ 1827), war in einen leeren Schematismus, wie wir ihn bei den Pseudo-Hegelianern sehen, verfallen, das Material (und mitunter welches barocke!) nothdürftig genug darin unterbringend. Dabei wollte er, wie jene, über den Hegel'schen Standpunkt hinausgegangen sein. Rosenkranz, der ihn persönlich kannte, sagt von ihm: „Er schematisirte auf großen Bogen bald so bald so ein neues System, über dessen Anfang immer nur so viel unumstößlich feststand, daß es nicht der Hegel'sche sein dürfe.“ [2]

Eine sehr dankenswerthe Monographie aus dem Gebiete des subjectiven Geistes hat Wirth 1836 in seiner Schrift „Theorie des Somnambulismus“ geliefert, in welcher er den ganz richtigen Gedanken durchführt, daß alle somnambülen Erscheinungen, zu welchen er auch die göttlichen Inspirationen rechnet, aus dem Verhältniß des Menschen zu seinem natürlichen Seelenleben völlig immanent zu begreifen seien; wodurch alles Factische bestehen bleibt, nur eine andere Erklärung erhält, indem es für eine psychologische Erscheinung genommen wird, die der Geist außer sich projicirt. Dafür nennt Baader, in einem Sendschreiben an Justinus Kerner, der über dieses Werk sein Urtheil verlangt hatte, Wirth einen aus der jungen deutschen Theologie und Philosophie hervorgegangenen Autor, der den Menschen durch die Extase unter die Natur setze, den Geist also in einem schwähligen

---

[1] Hegels Werke, Bd. VIII., S. 37.

[2] Rosenkranz: Psychologie; Vorrede, S. VI.

Zustand gefangen halte.[1] Das ist aber gerade das Richtige an Wirth, solche Erscheinungen nicht für höhere Offenbarungen, sondern für ein Herabfallen des freien Geistes in die Sphäre des Naturzusammenhangs und in ein Bestimmtsein durch diesen zu halten, wenn auch manchmal der Inhalt des Geschauten substantieller Natur sein kann.

Noch zwei Erscheinungen, die das Ganze der Wissenschaft umfassen, sind anzuführen. Rosenkranzens Psychologie, 1837, „will nur ein Commentar des Entwurfs sein, den Hegel in der Encyklopädie gegeben hat, und macht in Ansehung der Grundanschauung und der allgemeinen Organisation des Stoffs nicht auf die geringste Neuheit Anspruch.“[2] Doch hätte diese Treue nicht so weit gehen sollen, offenbar unrichtige Stellungen, wenn sie auch Hegels Autorität für sich haben, beizubehalten, und unter Anderem die Geschlechtsdifferenz den natürlichen Veränderungen des Geistes beizugesellen, da sie doch augenscheinlich zu den natürlichen Qualitäten desselben gehört. Auch die Ausführung der Materien ist selten gediegen, meist zu popular, und ohne den Begriff in den größern Reichthum des Materials, das allerdings herangezogen wird, hineinscheinen zu lassen. Höchst anstößig ist es aber, daß in der Negerrace „die beiden Zahnreihen einen spitzen Winkel bilden“ sollen[3] (Hegel sagte in seinen Vorlesungen über Psychologie, daß sie nicht senkrecht auf einander stehen). Ebenso zu tadeln ist die Verwirrung in der Deduction der Temperamente, die Rosenkranz auf das sensible, irritable und reproductive System zurückführt; und obgleich er nur das irritable System zur Constituirung eines psychischen Gegensatzes für fähig hält, so gehören dann doch nicht die zwei von ihm sogenannten

---

[1] Baader: Ueber die Incompetenz unserer dermaligen Philosophie zur Erklärung der Erscheinungen aus dem Nachtgebiete der Natur (1837), S. 17—20.

[2] Rosenkranz: Psychologie, Vorrede, S. VII.

[3] Ebendaselbst, S. 25.

[illegible] des Gegensatzes, das choleriſche und melancholiſche, [illegible], ſondern das choleriſche und phlegmatiſche, die [illegible] des arteriellen und venöſen Blutes beruhen [illegible] das Melancholiſche vielmehr aus der Reproduction [illegible]. Selbſt ſo ungereimt und rechts ab geht dieſer [illegible] ſich über das „Jenſeits“ in Möglichkeiten [illegible] ſagt ſich, wie richtig Strauß Rosenkranz dem, [illegible] des Chaotischen der Schule nennt, zutheilte, indem derſelbe [illegible] Bild, die Suggestivität der Viſionen feſthält: [illegible] ſagt ſo, daß, wenn Engel, Heilige, Maria, [illegible] erſcheinen, ſie zwar „ein als reales Phäno- [illegible] aus dem gewöhnlichen Dieſſeits vorkommendes Factum“ [illegible] aber vom problematiſch gelaſſen wird, ob ſie es [illegible]. Gegen dieſe ſolchtliche Unbeſtimmtheit [illegible], die öfter vorkommt, auch über die Exiſtenz [illegible] ſo ſie ungeſtörten Reception von Braniß' Meta- [illegible] will Bauer zu Felde ziehen.

[illegible] einer „Anthropologie,“ der erſten ſeiner von [illegible] und Darmoeger herauszugebenden philoſophiſchen [illegible] Vorleſungen, gibt dieſen Namen der ganzen [illegible] des menſchlichen Geiſtes, und beſtimmt ſie ſo, daß in [illegible] ſich ſelbſt, wie er ſich ſowohl von ſich ſelbſt, [illegible] was nicht er ſelbſt iſt, unterſcheidet, und in die- [illegible] ſich ſelbſt als ſich ſelbſt iſt und bleibt.“ Doch iſt die [illegible] Wiſſenſchaft hier mehr pragmatiſch, „eine

[illegible] Pſychologie, S. 34—43.
[illegible], S. 64.
[illegible], S. 125-126.
Im Handbuch einer allgemeinen Geſchichte der Poeſie, Th. I., S. XXI, [illegible] im Jenſeits vom großen Weltcorrector, der keinen Druck- [illegible] paſſiren läßt, wie ein Correcturbogen geleſen werden will, klingt es [illegible] wie Ironie, mit dem Hinterhalt der Metempſychoſe. — Vergleiche [illegible] Anmerkungen zu Daub (1837), S. 38.
Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik, März 1835, Nr. 58, S. 477.

Anleitung, Menschenkenntniß sich zu erwerben: Ihr Zweck ist nicht das Leben mit seinen Bedürfnissen, deren Befriedigung und den Mitteln dieser Befriedigung; sondern ihr Zweck ist die Bestimmung des Menschen im Leben, wie sie das Leben selbst mit Allem, was dazu gehört, zu ihrer Bedingung hat, und über dem Allen steht." In Kantischer Weise unterscheidet Daub als die Momente des Geistes „Gefühlskraft, Vorstellungskraft und Begehrungskraft;" und theilt dann seine Wissenschaft ein in: Selbstgefühl, das der Mensch mit dem Thiere gemein habe; Selbstbewußtsein, als Sich-Wissen, wodurch er sich vom Thier unterscheide; und Religionsgefühl, ein Gefühl des Wahren und Guten, wodurch er sich auf das Göttliche beziehe.[1] Es zeigt sich in dem Werke die ganze Bildungsgeschichte, die Daub durchlaufen, indem, ebenso wie auf Kant, auch vielfach auf Fichte, Schelling und Hegel Bezug genommen wird.

3. Was ferner die Philosophie des objectiven Geistes, die bisher die praktische genannt wurde, betrifft, so ist:

a. für die Jurisprudenz vor Allen oder eigentlich allein Gans zu nennen. Höchstens könnte noch Sietze erwähnt werden („Grundbegriff preußischer Staats- und Rechtsgeschichte," 1829). Mit jugendlicher Begeisterung für die neue Philosophie, die Idee des Rechts und des Staats „als die Offenbarung der Gottheit in der Geschichte" anerkennend, will Sietze nun näher nach den Principien der Hegel'schen Rechtsphilosophie „das Verhältniß Preußens zu Europa begreifen," und „die Charakteristik aller europäischen Staaten" geben. Er nennt dabei den preußischen Staat „eine Riesenharfe, ausgespannt im Garten Gottes, um den Weltchoral zu leiten." Doch scheitert Sietzens Unternehmen an der Klippe des Schematisirens, das gräulicher als irgendwo hervortritt. So werden die Völker Europa's mit den Bitten des Vater-Unser parallelisirt: „Unser tägliches Brod gib uns heute," soll England

---

[1] Daubs Anthropologie (1838), S. 7, 45, 27, 41, 47—48.

sein; „Denn Dein ist das Reich“ wird auf Oesterreich, „und die Kraft“ auf Preußen, endlich „und die Herrlichkeit“ auf die Slaven bezogen. Ferner werden nicht nur die unabhängigen Staaten Deutschlands, sondern sogar die einzelnen Provinzen der preußischen Monarchie zu begreifen gesucht; dabei aber immer nur die Principien der größern Völker, als fertige Etiketten, den kleinern wieder aufgeklebt: „In Bayern kommt das Princip Frankreichs, in Würtemberg das Princip Englands zum Bewußtsein“ u. s. f. [1] Von einem Gegenstande wird zum andern gesprungen, wie im Traume die heterogensten Vorstellungen dicht neben einander sich befinden.

Der Gründer der aus dem Hegel'schen Standpunkt hervorgegangenen Jurisprudenz ist Gans. In der Vorrede zu Hegels Rechtsphilosophie hebt er als den bedeutendsten Werth des Werks heraus, daß diese Wissenschaft in die Weltströmungen der Geschichte münde. [2] Wie die Idee des Rechts und Staats das innere Triebrad der Geschichte ist, so ist sie auch das Ziel, welches in ihr an den Tag der Wirklichkeit geboren werden soll. Wenn also in unsern Zeiten eine historische Juristenschule aufgestanden ist, welche das Recht geschichtlich fassen will, so ist an sich nichts gegen ein solches Bestreben einzuwenden. Das wahre Recht und der wahre Staat müssen aus den Zerwürfnissen der Geschichte sich entwickeln. Die historische Schule drückte dies so aus, das Recht bilde sich, wie die Sprache, von unten, aus dem Volke: unsere Zeit habe also keinen Beruf zur Gesetzgebung; sie müsse nur sammeln, was sich in der geschichtlichen Tradition bis zur Gegenwart gebildet habe u. s. f. Wenn wir auch von der Form, worin diese Sätze ausgesprochen sind, abstrahiren, und nun auf die nähere Art und Weise achten, wie jene Schule dieses philosophische Schild, das sie überall vor sich einherträgt, anwendet:

---

[1] Sietze: Grundbegriff preuß. Staats- und Rechtsgeschichte, S. 627, XI, XVI, 633, 644—645, 647—649, 146—147.

[2] Hegels Werke, Bd. VIII., Vorrede, S. VIII—IX.

so finden wir sie auf die engen Grenzen des römischen Rechts beschränkt, in diesem fast allein die echte Quelle des Rechts anerkennen, und unsere Zeit des Misverstandes anklagen, wenn sie die kostbaren Reliquien dieses antiquirten Rechts für den lebendigen Gebrauch neu aufgestutzt und umgestaltet hat. Wie ganz anders Gans! Er hat diese engen Grenzen der historischen Schule durchbrochen, und in seiner Schrift „Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung" (bis jetzt 4 Bände, 1824—1835) zwar nur einen bestimmten Gegenstand des Rechts, den Begriff der Familie und der Erbschaft, zum Gegenstande sich gewählt. Aber das Panorama der Weltgeschichte hat er seiner Darstellung mitgegeben. Die Völker des Orients, der klassischen Welt und der christlichen Zeit werden nach der Aufgabe, die sie vom Weltgeist erhalten, geschildert, und jene specielle Rechtsmaterie dann meisterhaft auf diesen Begriff bezogen und aus dem allgemeinen Standpunkt des Volkes abgeleitet. Gans ist auf diese Weise der historische Jurist im vollsten und umfassendsten Sinne des Worts; er hat die historische Schule nicht aufgehoben, sondern erfüllt, obgleich er sie bekämpfen mußte. Denn sie verkehrte die Geschichtlichkeit und Positivität des Rechts dahin, daß es nun gar kein Naturrecht, d. h. kein Vernunftrecht, mehr geben solle, wiewohl sie die Schärfe ihrer Behauptungen hierin, vielleicht durch Gans' Auftreten, bereits abgestumpft hat. Sie ist also, wenn sie auch ihrem Grundsatze einen philosophischen Anstrich zu geben suchte, durchaus philosophielos. Gans aber hat die historische Jurisprudenz mit der Philosophie verschmolzen, indem er zeigt, wie der Weltstrom der Geschichte das Vernunftrecht zugleich als das wirkliche Recht aus seinen Fluthen auftauchen lasse. Dabei hat er der positiven Seite der Jurisprudenz nicht die mindeste Gewalt angethan. Ausgerüstet vielmehr mit der gelehrtesten Kenntniß der Rechte aller Völker, hat Gans diese Wissenschaft als eine blos empirische aufgehoben, und in das Gebiet der Philosophie unmittelbar hinübergeführt, in der sie aber nun als ein nothwendiges Glied des

ganzen Systems erhalten bleibt. Sonst hat er in seinem „System des römischen Civil-Rechts," 1827, den Materien desselben eine vernünftigere Organisation gegeben: und in den „Beiträgen zur Revision der preußischen Gesetzgebung," 1830, 2 Bände, die Anwendbarkeit seiner philosophischen Principien auf das unmittelbare praktische Rechtsleben bewiesen, ja den Anstoß zu manchem Fortschritt, z. B. der Verleihung der wenngleich revidirten Städteordnung an die nach dem Tilsiter Frieden erworbenen und wiedererworbenen Städte, gegeben. Seine „Rückblicke auf Personen und Zustände" (1836) sind eine geistreiche Schilderung politischer und literarischer Verhältnisse der Gegenwart, die er ungezwungen an seine eigenen persönlichen Erlebnisse anknüpft.

b. Einen andern Zweig der Philosophie des objectiven Geistes, die Moralphilosophie, behandelten v. Henning und ich. Der Erstere ging in seiner Schrift „Principien der Ethik in historischer Entwickelung," 1825, mehr vom Standpunkt der Geschichte der Philosophie aus, und stellte in dieser Beziehung die Hauptmomente der verschiedenen ethischen Systeme dar. — Zwei Vorarbeiten schickte ich meinem „System der philosophischen Moral" vorauf, ehe ich damit hervortrat: meine auf Hegels Anrathen verfaßte Inauguraldissertation, De doli et culpae in jure criminali notionibus, 1824, worin ich die Hegel'sche Lehre von der Imputation der menschlichen Handlungen durch die scharfsinnigsten Bestimmungen der Aristotelischen Ethik über diesen Gegenstand ergänzte, und dann diese ganze Theorie auf die juristische Zurechnung anwendete, wobei ich zugleich auf die Ansichten der Criminalisten, von der berühmten Dissertation Nettelbladts De homicidio ex intentione indirecta commisso an bis zum preußischen Landrecht hin, Bezug nahm. Auch suchte ich in universalhistorischer Beziehung für die Imputationslehre das andeutend zu thun, was Gans für die Lehre von der Familie ausgeführt hat. Die andere Vorarbeit war „Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral," 1827, worin ich die

Aristotelische Moral hauptsächlich nach der Nikomachischen Ethik darstellte, den bleibenden Werth derselben für das System der Moral heraushob, und sie gegen die Angriffe vertheidigte, die Schleiermacher ihr in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre gemacht hatte. In dem 1828 erschienenen Systeme der philosophischen Moral nahm ich nun sowohl „Rücksicht auf die juridische Imputation," als auf „die Geschichte der Moral, das christliche Moralprincip" mit eingeschlossen. Doch ließ ich den besondern Systemen nicht ihre historische Stellung, sondern verschmolz und löste sie gänzlich in das wahre System auf, indem ich für die Moral zeigte, was Hegel für die Geschichte der Philosophie überhaupt, daß nämlich die Totalität der geschichtlichen Moralprincipien das System der philosophischen Moral selber bilde. „In dieser Beziehung," sagt Gabler in seiner trefflichen Recension dieses Buchs, „ist durch die innigste Verwebung der wissenschaftlichen Geschichte der Moral mit dem System der Moral, das in und mit seiner Geschichte sich selbst aufgebaut hat, im Werke selbst mehr geleistet und etwas Höheres vollbracht worden, als der Titel zu verheißen scheint, der nur eine Rücksicht auf die Geschichte der Moral verspricht." [1] Für mehrere Materien der Hegel'schen Moralphilosophie wird bei der folgenden Darstellung diese Schrift zur Ergänzung dienen können.

c. In Bezug auf Staat und Philosophie der Weltgeschichte, ist zunächst aus der Hegel'schen Schule eine anonym erschienene Schrift (von Kapp), „Christus und die Weltgeschichte," 1823, anzuführen. „Diese Schrift," sagt die Vorrede, „hat so viel an ihr ist, im Allgemeinen zum Inhalte die Idee und den Begriff zunächst der Wissenschaft, und darum auch des Gottesthums und der Sittlichkeit, welche sich nur im Staate ihrer wahrhaften Wirklichkeit an und für sich erfreuen: aber den Begriff der Wissenschaft nicht schlechthin an und für sich, im neutralen

[1] Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Juni 1831, Nr. 116, S. 925.

Elemente des Gedankens, sondern wie er in der Geschichte sich als wirklich geoffenbart hat, und zwar insbesondere in unserer Zeit, — in Deutschland. Es kommt darin auch die Gährung zur Sprache, in welcher gegenwärtig die Weltgeschichte kreisend sich bewegt." — Ferner steht den Hegel'schen Principien Gutzkow's „Philosophie der Geschichte" (1836) nahe, ist auch aus denselben hervorgegangen, und theilt deren Resultate, nur in weniger wissenschaftlicher Form und unter einem fremden Gewande. Zunächst polemisirt er gegen die Hegel'sche „Construction," wie er fälschlicher Weise die Methode nennt, und will nicht mit dem Abstractesten, dem Sein, sondern mit der Totalität, dem Erfüllten, dem πλήρωμα, wie er sich gnostisch ausdrückt, begonnen wissen. Er bleibt bei dem Hegel'schen Satze, daß die Geschichte die Entwickelung des göttlichen Lebens und die Manifestation Gottes im Menschengeiste sei. Doch kandirt er, wenn er nun an sein eigenes „Glaubensbekenntniß" geht, diesen Kern seiner Lehre mit einem Ueberguß des Herder'schen Humanitäts-Standpunkts, wobei er sogar das Ziel der Geschichte auf den moralischen Lebenszweck oder die Tugend beschränkt. Auch will er mit inniger Freude hin und wieder schon Abweichungen, Umschmelzungen und Ueberschreitungen der Hegel'schen Philosophie wahrgenommen haben. Wenn er aber in dieser Rücksicht Gans einen Socinianer der Hegel'schen Philosophie nennt, weil er Freiheit und Zufall in der Geschichte retten wolle; so ist nicht abzusehen, wie Eines von Beiden in der Hegel'schen Philosophie der Geschichte fehlen könne, da die Freiheit ja ihren ganzen Stoff ausmacht, und dem Zufall eine Breite des Spielraums in den Mitteln, ungeachtet der Nothwendigkeit des Zwecks, offen gelassen ist. — Endlich ist noch eine anonyme Schrift, „Hegels Lehre vom Staat und seine Philosophie der Geschichte," 1837 (von Buhl), zu erwähnen. „Wenn die letzte Evolution der Philosophie," sagt der Verfasser, den ich als einen meiner eifrigsten Zuhörer rühmen kann, „die Säulen des Hercules sind, jenseits deren nur eine neue Welt

liegen kann, und wenn bis zu einer ganz neuen geschichtlichen Entwickelung keine weitere Philosophie möglich ist: so hat freilich das gemeine Bewußtsein Zeit genug, sich den Kopf zu zerbrechen." Er versucht dann in dieser Schrift, durch eine faßlichere Darstellung, „die nur eine Uebersetzung aus der Sprache der Götter in die der übertägigen Menschen sein soll," die Hegel'schen Lehren dem allgemeinen Verständniß näher zu bringen. „Wie auf die religiöse Bewegung" (die Reformation), schließt der Verfasser, „eine politische" (die französische Revolution) „folgte: so wird auch eine neue Idee" (meint der Verfasser die industrielle?) „die politische verdrängen, und ihrerseits die Kräfte der Zeit üben." [1]

4. In der Aesthetik haben wir bisher noch am wenigsten ein Ganzes geliefert.

a. Nur außerhalb der eigentlichen Schule ist ein solches erschienen, das „System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit," 2 Theile, 1830, von Weiße. Die Polemik gegen Hegel ist hier anerkennender, als in irgend einer andern Schrift desselben Verfassers. Zunächst weicht er von Hegel für die Stellung der Aesthetik darin ab, daß er, den absoluten Geist als die Idee der Wahrheit, der Schönheit und der Gottheit fassend, der Philosophie die niedrigste Stufe anweist, die Aesthetik in die Mitte stellt, und die speculative Theologie, als „die höhere Einheit und Vermittelung Beider, die Spitze und den Schlußstein des gesammten Gebäudes aller philosophischen Wissenschaften" nennt. Die Idee der speculativen Wahrheit soll „die erste, abstracteste, und subjectiv oder innerlich bleibende Gestalt des absoluten Geistes" sein. [2] Diese Stellung, wollte Weiße durchaus originell und unabhängig sowohl von Schelling als Hegel scheinen, blieb in der That allein noch übrig. Die Eintheilung erfolgt nach dem Schema der Allgemeinheit, Besonderheit

---

[1] Hegels Lehre vom Staat u. s. f., Vorrede, S. 4—5; S. 99.

[2] Weiße's System der Aesthetik, Th. I., S. 15, 20.

und Einzelnheit: Der Begriff der Schönheit, als Phantasie; die besondern Künste, als „Einbildung der absolut geistigen Substanz der Schönheit in einen schlechthin äußerlichen Stoff;" und die Lehre vom Genius, als die Rückkehr dieser absolut geistigen Substanz aus solcher Aeußerlichkeit in die Schönheit der Seele.[1] Die Schönheit, als „Einheit des absolut Geistigen mit dem Endlichen," kommt blos zu dem negativen Ausdruck, „die aufgehobene Wahrheit" zu sein. „Die Phantasie ist eine allen geistigen Individuen gemeinschaftliche Anlage, indem die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der absoluten Wahrheit in ihrem Aufgehobensein als empirische Allgemeinheit des Seins jenes Absoluten für alle endlichen Geister erscheint."[2] Im Einzelnen finden sich gute Blicke und ein Durchdenken des Gegenstandes, mit Bezugnahme auf Kant, Solger und Hegel, wie dies Werk denn überhaupt das gehaltvollste der Weiße'schen Productionen genannt werden kann. Das strengere Festhalten an der Methode, wie es sich bei keinem andern der Pseudo-Hegelianer findet, war für sich hinreichend, auch dem Inhalte von der Fülle des Hegel'schen Systems Vieles zu Gute kommen zu lassen, besonders in einer Materie, welche von dem metaphysischen Grundprincipe freier gelassen ist. Doch kann es unter Anderem nur höchst auffallend erscheinen, wenn er die Naturschönheit als den „Genius in objectiver Gestalt" über die Kunstschönheit setzt: oder die Liebe, „als Einheit des subjectiven und des objectiven Genius," die vollendete Verwirklichung der Idee der Schönheit nennt, und unter ihren Arten sogar die Geschlechtsliebe als die höchste Spitze der ästhetischen Wissenschaft hinstellt, in der die höhere Einheit von Platonischer Liebe und Freundschaft sich vollbringe, „weil der Gegensatz der liebenden Individuen und ihre Beziehung auf einander die Gestalt einer Naturnothwendigkeit annehmen."[3]

---

[1] Weiße's System der Aesthetik, Th. I., S. 42–43 (Th. II., S. 3, 357, 400).
[2] Ebendaselbst, S. 54, 64.
[3] Ebendaselbst, Th. II., S. 418—419, 479, 507—508.

b. Mehr nur die geschichtliche Seite in der Aesthetik hat Rosenkranz festgehalten, und 1830 eine „Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter," 1832 ein „Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie" in 2 Theilen verfaßt. Ueber den wahren Gesichtspunkt der Darstellnng, den er festgehalten, hat er ein sehr bestimmtes Bewußtsein. „Die innere Geschichtschreibung," sagt er in dieser Rücksicht in dem ersten Werke, „hat das Werden und den Gehalt solcher hervorragenden Gebilde zu enthüllen, und so sie selbst zu begreifen. Nur auf diesem genetischen Wege kann es gelingen, der Anschauung des vergangenen Lebens die Fremdheit zu nehmen, welche an ihr haftet. Es soll erkannt werden, daß der Geist, welcher jene Producte erzeugte, derselbe ist mit dem, welcher nun ihrer sich erinnert. Daß also das Vergangene eine wahrhafte Gegenwart erhalte, ist nur durch Aufschließung dessen möglich, was in ihm das Wesen ausmacht, weil es eben durch dasselbe mit dem spätern Geist, der es nothwendig als sich selbst in sich trägt, vereinigt ist." Seine Darstellung will daher die romantischen Dichtungen als „den poetischen Reflex der großen geistigen Bewegungen dieser Zeit begreiflich" machen, und sich „mit der Entfaltung der geistigen Idee in der Poesie beschäftigen." [1] Bei diesem ganz richtigen Standpunkt hätte er aber die Zeitabschnitte zur Grundlage nehmen müssen (denn in ihnen schreitet die Entwickelung des Weltgeistes einher), und sie nicht den Gattungen der Poesie unterordnen sollen: um so mehr da die vorherrschende Ausbildung dieser verschiedenen Gattungen, wie er selbst bemerkt, sich (wenn auch nicht immer) nach den Zeiten richtet. [2] In der Folge hat er jene Behandlungsweise auf Veranlassung einer brieflichen Erinnerung Hotho's (1829) auch fallen lassen: und in dem zweiten Werke, das er selbst nur für eine Compilation mit angemessenerer Organisation

[1] Rosenkranz: Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter, S. 4–7.

[2] Ebendaselbst, S. 94 (Rosenkranz: Handbuch einer allgemeinen Geschichte der Poesie, Th. I., S. XVI; Th. II., S. 215—216).

des Stoffs ausgibt, hiernach die Gattungen der Poesie zu Unterabtheilungen der Perioden in ihrer welthistorischen Bedeutung gemacht. Er nennt dieses Verfahren den „Standpunkt der philosophischen Geschichtsforschung:" die höchste Methode, welche die rein chronologische und rein ästhetische verbinde.[1] Die Einleitung zum ersten Werke enthält auch schätzenswerthe Ausführungen mancher Punkte der Hegel'schen Aesthetik.

Schon vor Rosenkranz hatte Rötscher die von diesem angegebene welthistorische Bedeutung der Poesie für einen bestimmten Dichter in Anwendung gebracht, und 1827 in seiner Schrift „Aristophanes und sein Zeitalter" Aristophanes nach Hegel als das sich Erfassen des griechischen (namentlich des Athenischen) Geistes in seinem Untergange dargestellt, und gezeigt, wie das tiefste Bewußtsein der griechischen Sittlichkeit zugleich mit der Ironie über das schon eingebrochene Verderben in seinen Stücken gepaart sei. Dabei ist die philologische Seite höchst rühmlich und gelehrt ausgeführt.

c. Dem Praktischen des Lebens und der künstlerischen Darstellung zugewandt, wohin die Aesthetik auch am ersten den Ausweg bietet, erscheinen zunächst die mannigfaltigen Leistungen Mundts: theils seine mehr wissenschaftlichen Werke, wie „Die Kunst der deutschen Prosa. Aesthetisch, literargeschichtlich, gesellschaftlich" und „Dioskuren für Wissenschaft und Kunst," 2 Bde.; theils seine Romane und Novellen, worin er zuweilen Hegel'sche Gedanken in populärem Gewande einem größern Publicum zugänglich macht, und sich bei meisterhafter Diction zu hoher Schönheit der Darstellung erheben kann, jedoch nicht ohne daß ein schneidender Misklang und ein unaufgelöster Gegensatz die Harmonie des Ganzen zerstöre, oder sogar alle Poesie zuletzt an der Prosa der bürgerlichen Verhältnisse zerschelle. Ich würde ihn

---

[1] Rosenkranz: Handbuch einer allgem. Geschichte der Poesie, Th. I., S. XIV (Th. II., S. III), XII.

den Balzac der deutschen Dichtkunst nennen, an den auch einzelne seiner Gedanken ausdrücklich erinnern. — Ferner gehören hierher Hotho's „Vorstudien für Leben und Kunst." Es ist im Ganzen ein didaktischer Roman, dem zum Stützpunkt und Fortgang Lebensverhältnisse des Verfassers dienen. Der Zweck ist zu zeigen, wie eine im Zwiespalt des Lebens ringende Individualität durch die Kunstanschauungen hindurch zur wahrhaft philosophischen Versöhnung gekommen sei: wogegen das nicht zu urgiren ist, daß in der That der Verfasser den umgekehrten Weg genommen, und vielmehr erst den Aufschlüssen, die die Hegel'sche Philosophie ihm gegeben, den wahrhaften Genuß und das Verständniß der Kunstwerke verdankte. Es sollte damit wohl dem Hegel'schen Gedanken Eingang bei einem größern Publicum verschafft werden, wiewohl diese Vermischung des Sachlichen und Persönlichen die Klippe darbot, für eine populare Darstellung zu wissenschaftlich, und umgekehrt für eine wissenschaftliche zu popular zu werden. Aus der Zufälligkeit des Erlebten folgte auch nothwendig ein ausführlicheres Besprechen gewisser Kunstgebiete, während andere kürzer behandelt oder sogar übergangen wurden; insofern ist also Hotho's das Fragmentarische der Darstellung mit Unrecht zum Vorwurf gemacht worden. Vortrefflich aber ist, um ein Einzelnes herauszuheben, die über ein Drittel der ganzen Darstellung einnehmende Beurtheilung des Don Juan, mit welchem der Verfasser sich von Kindheit an so sehr beschäftigt haben will, daß er sich mit dessen Persönlichkeit identificirt dachte.

d. Was endlich die ästhetische Kritik betrifft, so hat Rötscher in seinen „Abhandlungen zur Philosophie der Kunst," 1837, ein richtiges Bewußtsein über den echten Standpunkt der Kritik ausgesprochen, indem er in der ersten Abhandlung, „Das Verhältniß der Philosophie der Kunst und der Kritik zum einzelnen Kunstwerke," ihren Zweck darin sieht: „die großen Kunstwerke in ihrer innern Vernünftigkeit, ihrer Einheit von Gedanke

und Darstellung, zu begreifen." [1] Nur wo die Idee der Kunst mit solcher Klarheit hingestellt worden, als in der Hegel'schen Schule, lassen sich die einzelnen Erscheinungen genügend an diesem Maßstab messen. Wo finden sich ähnliche Beurtheilungen von Kunstwerken, oft bis in ihre einzelnsten Theile hinein, wie die sind, welche Rötscher in dem so eben erwähnten Buche über König Lear, Gans über Hamlet, Hotho über Wilhelm Meisters Wanderjahre, und in verschiedenen öffentlichen Blättern über eine ganze Reihe von Kunstwerken gegeben haben? Ich erlaube mir diesen Erscheinungen meinen Aufsatz De Sophoclei ingenii principio, 1830, und den „Ueber die Sixtinische Madonna," 1837, hinzuzufügen. Besonders in diesem Gebiete der Kunstkritik zeichnet sich Hotho aus. Wenn Gutzkow ihn ein in der Kunst mystisches Gemüth nennt, so ist vielmehr sein Verdienst dies, die mystische Tiefe des Kunstwerks mit der Virtuosität eines sichern Blicks an den Tag des besonnenen Bewußtseins heraufzufördern und zergliedern zu können. Und auch noch jetzt ist die ästhetische Kritik der periodischen Zeitschriften fast ausschließlich in den Händen wenn auch der jüngern Mitglieder der Schule, oder wenigstens solcher, die nach dieser Seite stark hinneigen. Für diesen Punkt ist das System schon Gemeingut der Zeit geworden; und wir müssen hoffen, daß die andern Gebiete bald folgen werden.

5. Die Theologie widerstand dem Einflusse der Hegel'schen Lehre länger; anfänglich war die Zahl der Theologen, die sich zu derselben hielten, gering, fast nur Daub und Marheineke, bis gegen 1830 der Kreis sich erweiterte, in welchem wir hier nur noch die Namen Rosenkranz, Strauß, Vatke und Erdmann herauszuheben brauchen. So ist jetzt der Einfluß Hegels auf die Theologie, wenn nicht umfassender, so doch durchgreifender, als auf die Aesthetik geworden, indem er sie von der schmähligen Inhaltslosigkeit, in die sie durch die rationalistischen, exegetischen und

[1] Rötschers Abhandl. zur Phil. der Kunst, Vorerinnerung, S. IV.

hiſtoriſchen Theologen im Vereine gefallen war, wieder befreite, und dem ſpeculativen Inhalt der Religion in der Philoſophie faſt den einzigen Zufluchtsort eröffnete.

Daub (1836 mitten in ſeiner akademiſchen Thätigkeit, wie er es wünſchte, geſtorben), der mit der Entwickelung der Philoſophie weiter ging, und in jeder Geſtalt derſelben den chriſtlichen Inhalt herauszufinden wußte, war zuerſt Kantianer, und ein Ton des Kantiſchen Syſtems ſummte, wie Roſenkranz [1] ſich ausdrückt, auch in ſeinen ſpätern Schriften nach: Fichtianer war er in ſeiner Katechetik, die ſich dem Standpunkt des von Niethhammer und Fichte redigirten Philoſophiſchen Journals anſchließt: dann wurde er Identitätsphiloſoph, in ſeinen Schriften Theologumena, 1806, und „Einleitung in das Studium der chriſtlichen Dogmatik," 1810, in denen er ſich dem von Schelling und Hegel herausgegebenen Kritiſchen Journal, namentlich den Hegel'ſchen Abhandlungen deſſelben, anlehnt. An die theoſophiſche Naturphiloſophie knüpfte er im „Judas Iſchariot" (1812—1816) an; er wollte darin das Grundböſe in ſeinem Princip als ein perſönliches begreifen, gerieth aber dabei in das Abſtruſe. Durch das Studium der Hegel'ſchen Logik bewogen, verwarf er ſeinen bisherigen Standpunkt und wollte die Theologie tiefer und allſeitiger mit Hegels Syſtem vereinigen. Doch gehört er zu dem Theil der Schule, der vornehmlich in der Phänomenologie des Geiſtes ſtecken blieb. Von ſeinem letzten Standpunkte aus ſchrieb er unter Anderem „Die dogmatiſche Theologie jetziger Zeit oder die Selbſtſucht in der Wiſſenſchaft des Glaubens und ſeiner Artikel," 1833, und die von Kröger auf Daubs Veranlaſſung herausgegebene Schrift: „Darſtellung und Beurtheilung der Hypotheſen in Betreff der Willensfreiheit," 1834. Wenn Daub auch nicht ein wiſſenſchaftliches Ganzes mit vollendeter Klarheit

---

[1] Erinnerungen an Carl Daub (1837), S. 4. — Dieſe Schrift iſt auch für das Nächſtfolgende benutzt.

des Begriffs in der Theologie aufgestellt hat (wie er denn noch in seinen spätern Vorlesungen über Dogmatik nur die Marheineke'sche zu Grunde legte), sondern mehr einer Periode des Strebens angehörte: so sind doch seine Schriften, als die Keime einer neuen Theologie, deren Sokrates man ihn nennen kann, noch immer im höchsten Grade belehrend, und von der größten Wichtigkeit.

Nicht eines seiner mindesten Verdienste ist, für Marheineke der Anstoß gewesen zu sein, die neuere Theologie fester zu begründen. Auch Marheineke hat, wie Daub, mehrere Standpunkte in der Philosophie durchlaufen, und sie auf seine frühern kirchengeschichtlichen und dogmatischen Werke angewandt. Es bekundet eben eine Bildsamkeit des Geistes, nicht die zuerst empfangenen Lehren der Jugend als die einzigen beizubehalten, sondern, selbst mit Aufopferung seiner frühern Ansichten, dem sich weiter entwickelnden Geiste der Wissenschaft nachzufolgen. Selbst die erste Ausgabe seiner Dogmatik (1819) war, ungeachtet der vielen speculativen Elemente, die sie enthielt, doch meist noch in theosophisch-orthodoxem Sinne geschrieben, und mit Polemik gegen die neuern Philosophien, z. B. in Bezug auf deren Unsterblichkeitslehre, verwoben. Seit Hegels Anwesenheit in Berlin beginnt aber eine Umwandlung seiner Denkart; er befreundete sich nunmehr vollständig mit dessen Systeme. Und in der zweiten „völlig neu ausgearbeiteten Ausgabe" seiner Dogmatik (1827) hat er zugleich den Gipfel seiner schriftstellerischen Thätigkeit erreicht, wie ein neues Organon für die Theologie aufgestellt; sie wird eine der wichtigsten Quellen der folgenden Darstellung für diesen Theil des Systems abgeben. Marheineke geht darin schnurstracks auf den substantiellen Inhalt des Dogma los, „beugt es" (man kann den Ausdruck L'Herminiers, ohne daß ein Tadel darin läge, zugeben) „unter das unerbittliche Joch der Dialektik," und kehrt so dessen Vorstellung in ihr selber zum Begriffe um, unbekümmert um den kritischen Apparat, der daran hängt, und die empirisch geschichtliche Form, in welcher es sich zuerst findet.

Das nennt Strauß [1] „das oberste Fett des kirchlichen Dogma abschöpfen.“ Freilich muß der später Gekommene mit minder wichtigen, wenn auch im höchsten Grade verdienstlichen Untersuchungen sich begnügen, wenn die gewichtigsten bereits vorweggenommen.

Schon Rosenkranz zog dies historische Element in das Gebiet der wissenschaftlichen Betrachtung herein, und stellte in seiner „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften,“ 1831, ein vollständiges System der christlichen Theologie auf, worin er nicht nur Hegels und seiner theologischen Nachfolger Principien befolgte, sondern auch Schleiermachers Dogmatik und Encyklopädie von Seiten der Wissenschaftlichkeit der Darstellung anerkennend heraushob: und so die Annäherung Hegels und Schleiermachers, von der ich schon öfters gesprochen, zuerst dunkel fühlte. [2] Die Eintheilung der Wissenschaft, die er aufstellt, ist ganz begriffsmäßig: „1) Die speculative Theologie entwickelt die Idee der christlichen Religion, als der absoluten Religion, unabhängig von der Erscheinung“ (hier folgt er in der Dogmatik besonders Marheineke); „2) Die historische Theologie ist die Erkenntniß der an Raum und Zeit in die Endlichkeit entäußerten Idee der absoluten Religion; 3) Die praktische Theologie“ vereint beide Standpunkte, weil sie zwar die aus der Vergangenheit herkommende Gestalt der unmittelbaren Gegenwart ist, aber zugleich die in dieser Form existirende absolute Religion für die Zukunft fortbilden, und die Erscheinung der Religion dem in Gott ruhenden an sich seienden Wesen derselben adäquat machen will. [3] — In der kurz vorher, zu Anfange des Jahres 1831, herausgekommenen Schrift „Die Naturreligion“ betrachtet Rosenkranz nicht die Naturreligionen der gebildeten und historischen Nationen des Orients,

---

[1] Streitschriften, Heft III., S. 58—59.

[2] Rosenkranz: Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Vorerinnerung, S. XXIII, XXV.

[3] Ebendaselbst, S. XXXIV; S. 329.

sondern nur die der wilden Völker. Diese Schrift ist also insofern als eine Einleitung und ein Vorläufer des Abschnitts der Hegel'schen Phänomenologie über Religion, ja selbst der Hegel'schen Religionsphilosophie anzusehen. „Ich habe," sagt er, „nur erst die irdische Wurzel" der von Hegel sogenannten „Naturreligionen beleuchtet;" — obgleich Hegel in seinen spätern Vorlesungen über Religionsphilosophie auch die Religion der Zauberei, die Rosenkranz hier als diese allgemeine Wurzel ansieht, in den Kreis seiner Darstellung aufnahm. Naturreligion ist nach Rosenkranz „das niedrigste Stadium des Geistes innerhalb seiner höchsten Bestimmtheit: diejenige Gestalt der Religion, welche dem Geist da angehört, wo er, im ersten Erwachen zu sich selbst, noch nicht im Geist als solchem, oder im Bewußtsein seiner eigenen Natur, vielmehr noch außer sich in der Natur selbst lebt." Und das ist eben, wie Rosenkranz sehr richtig bemerkt, die Magie: „unmittelbare Actionen, durch welche der Geist seinen Unterschied von der Natur realisirt." [1]

Die historische Seite des Christenthums für sich machte Strauß zum Gegenstande der Betrachtung in seinem „Leben Jesu," 2 Bände, 1835—1836, das bald die zweite Auflage erlebte; und jetzt schon der dritten bedarf. Er strebte hauptsächlich, den von Hegel aufgestellten Gegensatz der unmittelbaren Vorstellung des Dogma und seines speculativen Gehalts genauer zu bestimmen, und den historischen Ursprung von jener nachzuweisen. Dabei ging er von dem Hegel'schen Satze aus, daß, indem die Facta im Leben Jesu durch den Glauben aufgefaßt wurden, das in der Weltgeschichte auftretende Bedürfniß nach dem Inhalte des Christenthums mit Nothwendigkeit gewisse Vorstellungen der Gläubigen forderte, ohne daß damit über das empirisch Geschehene das Mindeste ausgemacht werden könne. Was auch die ganz freizulassende Kritik gegen das sinnliche Factum

[1] Rosenkranz: Die Naturreligion, Vorrede, S. III, XVIII, VII; S. 59, 62.

einzuwenden habe (und hier faßt Strauß die ganze theologische Kritik und Exegese der Evangelien in seinem Werke zu einem Ganzen zusammen): so bleibe doch das psychologische Factum gewiß, daß solches geglaubt worden sei; und das ist auch nach Hegel wie das allein Interessante, so das allein zu Constatirende. Hält sich doch selbst Hamann darauf angewiesen, die fünf Gerstenbrode, von denen Tausende gespeist wurden, in allegorischem Sinne zu deuten, ohne sich um das Factum zu bekümmern![1] Wie viel mehr wir, Philosophen einer neuen Gnosis! Und was verlieren wir, wenn uns Strauß in der Vervielfältigung der Brode den Widerspruch aufweist, der darin läge, daß nicht nur Naturprocesse, wie das Wachsen und Reifen des Getreides, sondern auch Processe der Kunst, wie Mahlen und Backen, in diesem Nu durchgemacht werden müßten? Die Natur ist nicht die Welt des Wunders (sie ist prosaisch), sondern der Geist. Strauß hat daher recht, die Wunder in das psychologische Gebiet zu verlegen. Die ganze speculative Bedeutung der Lebensmomente Christi ist uns in der Schlußabhandlung des Straußischen Buchs erhalten, und so dem christlichen Dogma kein Haar gekrümmt; sondern vielmehr ist es aus der Form der sinnlichen Erscheinung in das Gebiet der allgemeinen Wirksamkeit des göttlichen Wesens erhoben. Worin besteht nun das Eigenthümliche jeder Religion? Eben darin, diese ganz allgemeine Thätigkeit der Idee als in einer bestimmten Zeit geschehen auszusprechen. Die Religion, insofern dies ihr Begriff ist, muß die Idee in einer *diesen* Gestalt versinnlichen, welche nun die Bedeutung des existirenden Allgemeinen erhält. Das ist der mythische Charakter jeder Religion, oder, wenn der Ausdruck zu hart klingt, der symbolische; denn auf das Wort kann es uns nicht ankommen. Eine Religion begreifen, wird immer nichts Anderes heißen können, als den innersten Kern des Gedankens aus dieser sinnlichen Hülle heraus-

---

[1] Siehe Oben, Th. I., S. 305—306.

schälen. Diesen symbolischen Charakter auch in der christlichen Religion bestimmter herausgehoben zu haben, ist das große Verdienst von Strauß. Es bleibt dabei immer noch unbenommen, dem Historischen enger sich anzuschließen, als Strauß es gethan; und er ist ja hierin selbst mit Zugeständnissen vorangegangen. Wenn Rosenkranz Strauß den Vorwurf macht, daß er Schleiermachern gefolgt sei,[1] so ist dies noch kein Argument gegen die Wahrheit seiner Behauptungen; es beweist nur abermals, daß die Hegel'schen und Schleiermacher'schen Resultate so gar weit nicht aus einander liegen, wenn beide Männer auch von ganz entgegengesetzten Principien ausgingen. Der größte Beweis aber für die Unumstößlichkeit des Strauß'schen Resultats ist, daß selbst seine entschiedensten Antipoden nicht umhin können, nicht blos von dieser wissenschaftlichen Erscheinung Notiz zu nehmen, sondern sogar von ihrem Einflusse angesteckt zu werden. Neander nämlich, der nicht, wie die Evangelische Kirchenzeitung, die härtesten Widersprüche ertragen will, um das Historische in seiner Unerklärlichkeit für begreiflich zu halten, polemisirt in seinem dem Strauß'schen offenbar mit Absicht gegenübergestellten „Leben Jesu" (1837) zwar überall gegen Strauß, und will ausdrücklich das Mythische durch das Geschichtliche verdrängen; doch vergißt er, hinterher das Geschichtliche selbst in seiner reinen Facticität anzugeben. Auch ihm ist das allein Feste die allgemeine Ueberzeugung der Apostel; was bei Strauß das Psychologische ist. Die Thatsache der Himmelfahrt und übernatürlichen Erzeugung, sagt Neander, sei „etwas durch die Gesammtüberzeugung der Apostel und durch den Zusammenhang des christlichen Bewußtseins Vorausgesetztes" (was Strauß Alles zugibt), „wenn sie gleich das specielle Thatsächliche nicht besonders hervorheben;"[2] — vielleicht weil sie es, als vom Geist erleuchtet, wie die Philosophen,

---

[1] Rosenkranz: Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, Vorwort, S. XVII.

[2] Neander: Das Leben Jesu Christi, S. 656.

für gleichgültiger hielten. So wenig nun Neander mit dem Thatsächlichen zu Rande kommen kann, so wenig kann er die dasselbe auflösende Straußische Dialektik abweisen; um es dennoch nicht aufzugeben, bleibt ihm also nur die Zuflucht in ein jenseit aller Wissenschaftlichkeit und Begreiflichkeit fallendes Gebiet des Glaubens übrig.

An Strauß schließt sich Vatke an, der meine gegenwärtigem Werke zu Grunde liegenden Vorlesungen hörte. In seinem Werke „Die biblische Theologie," das mehrere Bände umfassen soll, will er den ganzen Inhalt der Bibel, sowohl des alten als des neuen Testaments, durch die speculative Dialektik gehen lassen, um so den wesentlichen Gedankengehalt von den Vorstellungen zu scheiden und innerlich zu begründen. In dem ersten Theile „Die Religion des alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt," 1835, thut er zunächst für diesen Theil der Bibel, was Strauß für die Evangelien. Doch tritt nicht mehr die negative Kritik als die Hauptsache hervor; und während Strauß Alles auf diesem Gebiete Geleistete recapitulirte, hat Vatke viele ihrer Voraussetzungen aufgenommen und nur erweitert und verstärkt, die positive Seite der Vernünftigkeit des Gedankeninhalts der Bibel aber nicht blos als Anhang ans Ende geworfen, sondern sie unmittelbar an den betreffenden Punkten hervorgehoben, und so zugleich apologetisch verfahren.

Erdmann endlich, ein Mann aus der rechten Seite der Hegel'schen Schule, hat in seinen „Vorlesungen über Glauben und Wissen," 1837, die mehr in oratorisch biblischem Tone gehalten sind, den modernen Mysticismus nicht übel als den Standpunkt bezeichnet, „welcher den unerschütterlichen Glauben als einen gewaltsam hervorgebrachten besitzt." [1] Erdmann geht überhaupt die verschiedenen untergeordneten Stufen des religiösen Bewußtseins (dessen Phänomenologie er gewissermaßen aufstellt)

[1] Erdmann: Vorlesungen über Glauben und Wissen, S. 103.

durch; wobei das sich so nennende praktische Christenthum, Rationalismus, Supernaturalismus u. s. f. nicht vergessen werden. Wo er nun aber zur höchsten Spitze des religiösen Bewußtseins, der speculativen Theologie oder Religionsphilolophie des Hegel'schen Standpunkts kommt, die er unmittelbar aus der „pantheistischen Theologie des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls" Schleiermachers ableitet, weiß er zwar recht gut, daß nicht von der Positivität und dem Gegebensein eines historischen Glaubens ausgegangen werden darf.[1] Statt aber, wie Hegel, die Wahrheit erst in dem aufgehobenen Factum zu finden, behauptet er vielmehr, „daß die Form, in welcher die Wahrheit erscheinen muß, die Facticität ist;" und da er die Widersprüche, welche die Straußische Dialektik im Leben Jesu aufzeigte, nicht wegschaffen kann, so wagt er den Satz: „Die Wahrheit muß erscheinen in Form sich widersprechender Facta." Von der Idee fällt er also wieder in die absolute Wahrheit des Vorgestellten und einen theologischen Lockeanismus herab, indem er sagt: „Alles, was begriffen ist, beweist, daß es früher unmittelbar gewiß, erfahren war."[2] Das würde aber geradezu beweisen, daß wer die Auferstehung nicht gesehen habe, sie auch nicht begreifen könne. Auch kehrt er, was er anfangs nicht Wort haben wollte, wieder zum einfachen Glauben und der unmittelbaren Vorstellung des Anfangs zurück, wenn er auch durch die ganze Entwickelung des Wissens hindurchgegangen zu sein meint: „Das Ende der Entwickelung ist nur der bestätigte, wieder hervorgebrachte Anfang, wie die Frucht des Baums wieder ein Samenkorn ist." Hegel, dem dies Bild entnommen ist, will vielmehr, daß im Geiste nicht, wie in dem ewigen Einerlei der Natur, blos der abstracte Anfang wieder hergestellt sei, sondern daß der Geist durch sein Thun etwas vor sich bringe. Selbst „die Mystik hat," nach Erdmann, „noch

---

[1] Erdmann: Vorlesungen über Glauben und Wissen, S. 247, 253—256, 50—51, 264.

[2] Ebendaselbst, S. 38—39.

nicht Alles wiedererlangt, was dem unbefangenen Glauben angehört hat, ehe die Reflexion eintrat.“ Nur der speculativen Theologie also soll dies glücken können. Er nennt daher seine Untersuchung eine „Odyssee des religiösen Bewußtseins, das den lockenden Sirenen, denen es vorbeischiffte, entgangen, Lust hat, in der alten Heimath sich anzusiedeln. Freilich, ist sie verlassen, so bedarf es vieler Irrfahrten, um die treue Penelope wiederzufinden.“ [1] Will man nun nicht beim Gegebenen der Vorstellung stehen bleiben, sondern das Christenthum begreifen, so nennt er das „eine neue Welt, die man uns jetzt ankündigt, und die aus den Trümmern des Christenthums die Strebepfeiler ihrer Tempel erheben will.“ Allerdings heißt, einen Standpunkt begreifen, die unmittelbare Bestimmtheit desselben verlassen, und sich über denselben stellen.

6. Anlangend die Geschichte der Philosophie, haben nach Hegel Erdmann und Feuerbach die neuere Philosophie seit Carteſius zu bearbeiten angefangen, denen ich mich durch gegenwärtige Schrift anschließe. Auch Franzosen haben hierin Verdienstliches geleistet. Denn seitdem Cousin nach seinem ersten Aufenthalt in Berlin 1826 die Principien der Hegel'schen Lehre, die wir, v. Henning, Hotho und ich, mit ihm systematisch durchsprachen, nach Frankreich gebracht, und besonders mit Hegels Ansicht der Geschichte beim französischen Publicum Anklang gefunden hatte, hörte die Hegel'sche Philosophie auf, in die Grenzen Deutschlands eingeschlossen zu sein, und erhielt einen europäischen Ruf. Dies ist eins der größten Verdienste Cousins. So hat ein aus Portugal stammender Baron Barchou de Penhoen eine Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hégel, 1836, in zwei Bänden geschrieben. Wenn er auch nicht immer die Quellen selbst, sondern manchmal die Systeme nur aus der zweiten Hand studirte, und hin und wieder sogar noch in ziemlich

---

[1] Erdmann: Vorlesungen über Glauben und Wissen, S. 20, 274–276.

Kantische Vorstellungsweisen zurückfällt: so hat er doch den Begriff der Geschichte der Philosophie, den ich noch ein Jahr früher, 1835 in derselben Sprache in meiner Preisschrift Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique hingestellt hatte, ganz richtig beschrieben und im Allgemeinen ebenso in der Anwendung auf die einzelnen Systeme durchgeführt.

Was einzelne Gestalten aus der Geschichte der Philosophie betrifft, so hat Hegel und seine Schule unter Anderem den Anstoß zu einer ganz neuen Auffassungsweise des Aristoteles gegeben. Vor zehn Jahren noch war es nur esoterische im Hörsale eingeschlossene Lehre der Schule, daß Aristoteles den ganzen Umfang des speculativen Wissens, wie wir ihn in seiner Genesis durch die Dialektik der Methode erringen, im naiven Besitze der unmittelbaren Genialität hatte. Das von Locke auf Kant und bis zu Schleiermacher herunter nachgesprochene Axiom, daß Aristoteles ein unspeculativer Empiriker sei, der die sinnliche Wahrnehmung zum Princip der Erkenntniß mache, war so allgemein und fast rechtskräftig geworden, daß Niemand auch nur den leisesten Zweifel dagegen aufsteigen zu lassen wagte. Die erste Schrift, meines Wissens, in welcher die neue Hegel'sche Ansicht über den speculativen Werth des Aristoteles ausgesprochen wurde, ist meine schon erwähnte Abhandlung: „Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral," 1827, deren Vertheidigungen des Aristoteles gegen die Schleiermacher'schen Angriffe, alle aus dem Gesichtspunkt fassen, jene schiefe Auffassungsweise von Aristoteles abzuwenden und die tiefe speculative Bedeutung seiner Ansichten herauszuheben. Nirgend vielleicht hat die Schule so schnell nach Außen gewirkt, als hier. Die Philologen griffen ebenfalls zum so verachtäßigten Aristoteles, und sowohl Ausgaben als Schriften über Aristoteles erschienen in großer Anzahl. Die Akademie selbst, auf Schleiermachers Vorschlag, ließ eine Gesammtausgabe des Philosophen mit lateinischer Uebersetzung und Auszügen aus den griechischen Commentatoren veranstalten (1831—1836, 4 Bände).

Die Gegner der Hegel'schen Schule wußten aber immer noch nicht recht, wie umgehen mit Aristoteles. Sie mußten mit in das Lob einstimmen, konnten aber ebensowenig die hergebrachten Vorstellungen ganz aufgeben: und so wurde das Urtheil schielend, und die Erklärung schwankend. Von Werken aus der Schule selbst führe ich nur meine Ausgabe der Nikomachischen Ethik, 1829 an, deren zweiter Band, den lateinischen Commentar enthaltend, 1835 erschien: und aus demselben Jahre Biese's Schrift „Die Philosophie des Aristoteles, Erster Band, Logik und Metaphysik." Während ich mich fast ausschließlich auf die Interpretation des philosophischen Gedankens beschränkte, berücksichtigte Biese auch noch besonders den philosophischen Sprachgebrauch und entwickelte ihn aus den Schriften des Aristoteles selber. Die Darstellung der Aristotelischen Logik und Metaphysik ist sehr dankenswerth. Doch wenn Biese, meinen öffentlichen Vorträgen über die Philosophie des Aristoteles folgend, die Stellung, die Hegel der Logik gab, änderte, und sie an die Spitze des ganzen Systems setzte: so ist nicht abzusehen, warum er mir nur auf halbem Wege nachkam. Denn obgleich er die Stellen, die ich in meinen Vorlesungen durchnahm, und woraus ich die Bedeutung der Dialektik als einer Methode und eines Wegs zur Metaphysik begründete, ganz richtig auch in sein Werk aufgenommen und demgemäß den Begriff der Dialektik angegeben hat: so stellt er sie doch nicht, wie er es von mir hörte, zwischen Logik und Metaphysik in die Mitte, sondern behandelt sie als Methodenlehre nach der Metaphysik. Wie kann man aber erst eine Wissenschaft darstellen, und dann hinterher von ihrer Methode handeln? Diese Sonderbarkeit läßt sich lediglich aus dem Triebe, irgend wie Eigenthümliches und vom Empfangenen Abweichendes vorbringen zu wollen, erklären.

Die Universalität und der europäische Ruf, den die Hegel'sche Philosophie durch Cousin erhalten hatte, machte mir Muth, 1834 mit zu dem von der Akademie der moralischen und politischen

Wissenschaften in Paris gestellten Preise über Aristoteles zu concurriren. Ich sah darin, wie ich in der Vorrede meiner Preisschrift sage, die Tendenz auch von Seiten der Franzosen, ihre bisherige bestimmte Richtung in der Philosophie zu verlassen, und auf diese Weise einer allgemeinen Philosophie den Weg zu bahnen, die das Resultat der Bestrebungen unserer Zeit sein muß. Auch die neue Aufgabe für 1838, welche zum Thema den Inhalt der gegenwärtigen Schrift [1] hat, könnte einen Beweis hierzu liefern. Der größte Anstoß bei Lösung jener ersten Frage war für mich, daß, obgleich ich der Untersuchung über Authenticität und Entstehung der Aristotelischen Metaphysik, so wie der Darstellung ihres Inhalts die größte Ausführlichkeit widmete, [2] ich doch zuletzt, nach den unerläßlichen Forderungen der Aufgabe, welche zugleich den Einfluß und das Verhältniß der Metaphysik zur Philosophie unserer Zeit dargestellt wissen wollte, auch mit meiner Philosophie herausrücken mußte. Hier gerieth, wie behutsam ich auch auftrat, Cousin, der in seinem Rapport (De la Métaphysique d'Aristote, 1835) bisher meiner Abhandlung unbedingt den Vorzug gegeben hatte, nun dennoch in Conflict mit mir, und vertheidigt den Empirismus gegen meine Angriffe. Auch meint er, ich hätte mir kein Gewissen daraus gemacht, den Aristoteles dem Maßstabe „eines Systems" zu unterwerfen. [3] „Doch concurriren hier," bevorwortete er, „weniger die Lehren, als die Talente." [4] Ich unterwarf den Aristoteles aber nur den Forderungen der absoluten Methode.

---

[1] Ich glaube durch sie den französischen Schriftstellern, die sich um jenen Preis bewerben wollen, hinlängliches Material dargeboten zu haben, mich selbst aber, wenn ich auch sonst manchen einladenden Veranlassungen zu folgen geneigt wäre, durch diese Herausgabe davon ausgeschlossen zu haben.

[2] Was Cousin auch in seinem Rapport an die Akademie, dessen mich betreffenden Theil der Herausgeber meiner Preisschrift vor derselben wieder abgedruckt hat, billigt (Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 55; Michelet: Examen critique de la Métaphysique d'Aristote, p. XII).

[3] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 84—89, 78 (p. XXXV—XXXVIII, XXX).

[4] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 5.

Hätte ich es nicht gethan, so wäre ich in den entgegengesetzten Fehler eines Mitbewerbers, den Cousin gleichfalls tadelt, in den der Unbestimmtheit verfallen.[1] Nichtsdestoweniger wurde, wegen meines Verstoßes gegen den Empirismus, den ich nur als Probe der Wahrheit gelten lassen wollte,[2] für diesen zweiten Theil der Frage die Arbeit jenes Concurrenten, Ravaisson, vorgezogen, und bei diesem Gleichgewichte beide Arbeiten gekrönt. So eben erhalte ich erst dies zweite Werk, welches der Verfasser aber ganz umgearbeitet und weiter entwickelt hat; so daß statt einer Abhandlung, wie er in der Vorrede selbst sagt, jetzt zwei dicke Bände daraus geworden sind.[3] Bis jetzt ist nur der erste Band (1837) erschienen, den ersten Theil der Frage enthaltend, für welche die von Cousin schon in seinem Rapport ihm vorgeworfene Willkürlichkeit und Unwahrscheinlichkeit der Hypothesen[4] mir durch die größere Ausführlichkeit nur noch zugenommen zu haben scheint. Dabei bezieht er sich nunmehr öfter auf Behauptungen, die ich aufgestellt oder doch weiter entwickelt habe, ohne daß er sie indessen anders als durch ein „on" einführte.

Der Grund aber, weshalb ich von dieser kurzen Berührung der deutschen Philosophie mit der französischen gesprochen habe, ist der, daß sie zugleich den Unterschied Beider, und was die Franzosen, namentlich Cousin, aus der deutschen Philosophie gemacht haben, in ein helles Licht setzt. Cousin, bei allem speculativen Inhalt, den er von Hegel aufnahm, ist doch über den

---

[1] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 117.

[2] Michelet, Examen critique de la Métaphysique d'Aristote, p. 305—306: Si le résultat de nos pensées trouvé indépendamment de l'expérience s'accorde avec ce que celle-ci nous présente, nous voyons que nous n'avons été que les vases purs qui ont recueilli l'or de la pensée absolue, sans l'avoir souillé de leurs substances terrestres. Si l'expérience nous désavoue, au contraire, nous avons substitué à la marche mesurée de la pensée absolue les saillies inconsidérées de l'imagination et de l'entendement humains.

[3] Ravaisson: Essai sur la Métaphysique d'Aristote, T. I, p. I.

[4] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 23.

psychologischen Standpunkt, und dessen Methode, die ihm von der schottischen Philosophie und Royer-Collards Lehren noch anklebten, nicht hinaus; und schon Barschou de Penhoen, so wie Schelling, warfen ihm dies vor. Erfahren, Experimentiren, wenn er auch von ihren höhern und höchsten Arten (deren er ganzer viere aufzählt[1]) spricht, bleibt ihm immer das Princip alles Erkennens. Man kann dies zugeben, erwiderte ich in der Vorrede zu meiner Preisschrift, wenn man die speculative Idee und die dialektische Entwickelung ihrer Methode auch als eine und zwar die höchste Erfahrung behauptet. So hat die Hegel'sche Philosophie auch die Erfahrung mit sich versöhnt und zum Range eines ihrer Principien erhoben: damit aber die letzten Gegensätze, zu denen die Geschichte der Philosophie sich zuspitzte, ausgeglichen. Sonst muß man es Cousin nicht verargen, wenn er die Idee der Verschmelzung aller Systeme, um zum absoluten zu kommen, Eklekticismus genannt hat. Denn einmal unterscheidet er die organische Durchdringung der Systeme, den Eklekticismus, genau von ihrer bloßen Vermischung, die er Synkretismus nennt; und dann, wie Hegel bemerkt, „in Frankreich, wo système mit Einseitigkeit gleichbedeutend ist, und man einmal einen bestimmten Namen haben muß, der am wenigsten systematisch und verdächtig klingt, mag man ihn ertragen."[2] Nur hätte Cousin nicht den Standpunkt, welchem sein Eklekticismus nachgemacht ist, ein einseitiges System — in seiner Sprache schlechthin un système — schelten sollen.

Dieser kurze Ueberblick der Geschichte des absoluten Idealismus beweist, daß mehrere Hegelianer (und ich meine hier nicht blos Männer, wie Fichte und Weiße), die sich zu einem rationalistischen Theismus hinneigen, die Trennungen der Reflexion noch nicht überwunden haben. Wobei es nur zu verwundern ist,

---

[1] Cousin: De la Métaphysique d'Aristote, p. 85–88 (p. xxxv–xxvi ii).

[2] Hegels Werke, Bd. XV., S. 33.

warum sie nicht auch förmlich die Unerkennbarkeit Gottes aussprechen, die sie doch ihrem Principe nach eigentlich annehmen müssen. Kant ist viel weiter, als diese Leute. Weil er Gott als das Ding-an-sich für unerkennbar hielt, beschränkte er auch ganz consequent unsere ganze Erkenntniß auf bloße Erscheinungen. Jene wollen auch Gott in ein jenseitiges Ansich entrücken, aber dennoch im geistigen und natürlichen Universum eine für uns seiende Offenbarung Gottes erblicken; so daß ihnen das Unspeculativste begegnet, was es gibt, die bloße Erscheinungswelt zur göttlichen Substantialität zu erheben. Doch ist ein solches Verfahren leicht erklärlich; sie wollen an beiden Tafeln schwelgen, und hier wie dort Götterspeise genießen. Um nun den Hegel'schen Standpunkt von den Schlacken zu befreien, mit denen jene Anhänger ihn befleckten, und zugleich darzuthun, daß er nur in seiner genuinen Gestalt, wie er hauptsächlich in den Schriften und nachgelassenen Vorlesungen seines Urhebers niedergelegt ist, der Schlußstein des ganzen Gebäudes der Geschichte der Philosophie sein kann, bleibt uns nur noch eine gedrängte Darstellung desselben zu geben übrig, worin er sich zugleich als die höchste Spitze der mit Kant begonnenen Revolution bekunden wird.

III. Die Darstellung des absoluten Idealismus wird *erstens* das Werden des absoluten Idealismus aus dem Schelling'schen Identitätssysteme betrachten: *zweitens* die Erhebung des philosophirenden Subjects in den Standpunkt der Wissenschaft durch die Phänomenologie des Geistes vornehmen: *drittens* die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, das ganze System des absoluten Idealismus, entwickeln. — Zum Schlusse will ich die Probe und den Beweis des Systems liefern, indem ich in der Philosophie der Weltgeschichte zeige, wie es sich mit der sich entwickelnden Wirklichkeit identisch setzt.

A. *Das Werden des absoluten Idealismus.* Wir haben hier zuerst den Begriff der Philosophie, dann die Hauptgedanken über Natur, Staat und Religion anzugeben.

1. Begriff der Philoſophie. Unvollkommene Philoſophien gehören überhaupt dadurch, daß ſie unvollkommen ſind, unmittelbar einer empiriſchen Nothwendigkeit an; und deswegen aus und an derſelben läßt ſich die Seite ihrer Unvollkommenheit begreifen. Wenn aber das Abſolute, wie ſeine Erſcheinung, die Vernunft, ewig Ein und daſſelbe iſt (wie es denn iſt): ſo hat jede Vernunft, die ſich auf ſich ſelbſt gerichtet und ſich erkannt hat, eine wahre Philoſophie producirt, und ſich die Aufgabe gelöſt, welche, wie ihre Auflöſung, zu allen Zeiten dieſelbe iſt. Was einer Philoſophie eigenthümlich iſt, kann eben darum, weil es eigenthümlich iſt, nur zur Form des Syſtems, nicht zum Weſen der Philoſophie gehören. Das wahre Eigenthümliche einer Philoſophie iſt die intereſſante Individualität, in welcher die Vernunft aus dem Bauzeug eines beſondern Zeitalters ſich eine Geſtalt organiſirt hat. Entzweiung iſt der Quell des Bedürfniſſes der Philoſophie. Solche feſt gewordene Gegenſätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, Subjectivität und Objectivität aufzuheben, iſt das einzige Intereſſe der Vernunft. Für den Standpunkt der Entzweiung iſt die abſolute Syntheſe ein Jenſeits, das ihren Beſtimmtheiten entgegengeſetzte Unbeſtimmte und Geſtaltloſe. Das Abſolute iſt die Nacht, und das Licht jünger als ſie, und der Unterſchied Beider, ſo wie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine abſolute Differenz: das Nichts das Erſte, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen iſt. Die Aufgabe der Philoſophie beſteht aber darin, dieſe Vorausſetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtſein als Werden, die Entzweiung in das Abſolute als deſſen Erſcheinung, das Endliche in das Unendliche als Leben zu ſetzen.[1]

Das Inſtrument des Philoſophirens iſt die Reflexion als Vernunft. In ihrem Geſchäft, als Speculation

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 5, 169—172, 174, 177.

mit der absoluten Anschauung synthesirt, stellt sie sich als Kraft des negativen Absoluten, damit als absolutes Negiren [1] und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengesetzten objectiven und subjectiven Totalität dar. Sie vernichtet Beide in ihrer Selbstständigkeit, indem sie Beide vereinigt; in dieser Vereinigung bestehen zugleich Beide, aber nur insofern sie in dem Absoluten, d. h. als Identität gesetzt sind. Die Natur der Unendlichkeit (d. h. eben nach Hegels frühester Terminologie: der Reflexion), wie sie das Princip der Bewegung und der Veränderung ist, so ist ihr Wesen selbst nichts Anderes, als das unvermittelte Gegentheil seiner selbst zu sein (von welchem Verfahren Hegel auch schon den Ausdruck Dialektik gebraucht). Nur insofern die Reflexion Beziehung aufs Absolute hat, ist sie Vernunft, und ihre That ein Wissen. Durch diese Beziehung vergeht aber ihr Werk, und nur die Beziehung besteht, und ist die einzige Realität der Erkenntniß; es gibt deswegen keine Wahrheit der isolirten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens. Dies Verhältniß oder Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute, in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtsein, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist, heißt Glaube. Die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, von der, als dem Letzten und Höchsten des Bewußtseins, so viel gesprochen worden ist, ist nichts, als die Identität selbst: die Vernunft, die sich aber nicht erkennt, sondern vom Bewußtsein der Entgegensetzung begleitet ist. Insofern die Speculation von der Seite der bloßen Reflexion angesehen wird, erscheint die absolute Identität in Synthesen Entgegengesetzter, also in Antinomien. Außer dieser negativen Seite hat das Wissen eine positive Seite, nämlich die Anschauung. Das transscendentale Wissen vereinigt Beides, Reflexion und Anschauung;

---

[1] Hegel nimmt davon den Ausgangspunkt, worein Schelling und seine letzten Anhänger, als in den Gipfel ihrer Anstrengungen, enden.

es iſt Begriff und Sein zugleich. Im philoſophiſchen Wiſſen iſt das Angeſchaute eine Thätigkeit der Intelligenz und der Natur, des Bewußtſeins und des Bewußtloſen zugleich. In der Selbſtproduction der Vernunft geſtaltet ſich das Abſolute in eine objective Totalität, die ein in ſich ſelbſt getragenes und vollendetes Ganze iſt. Es iſt nur Eine Philoſophie, und Eine Wiſſenſchaft der Philoſophie. Was ihr verſchiedene philoſophiſche Wiſſenſchaften nennt, ſind nur Darſtellungen des Einen und ungetheilten Ganzen der Philoſophie unter verſchiedenen ideellen Beſtimmungen, oder, daß ich gleich den bekannten Ausdruck brauche, in unterſchiedenen Potenzen. Am reinſten gibt ſich die weder ſynthetiſch noch analytiſch zu nennende Methode des Syſtems, wenn ſie als eine Entwickelung der Vernunft ſelbſt erſcheint, welche die Emanation ihrer Erſcheinung, als eine Duplicität, nicht in ſich immer wieder zurückruft (hiermit vernichtete ſie dieſelbe nur): ſondern ſich in ihr zu einer durch jene Duplicität bedingten Identität conſtruirt, dieſe relative Identität wieder ſich entgegenſetzt; ſo daß das Syſtem bis zur vollendeten objectiven Totalität fortgeht, ſie mit der entgegenſtehenden ſubjectiven zur unendlichen Weltanſchauung vereinigt, deren Expanſion ſich damit zugleich in die reichſte und einfachſte Identität contrahirt hat. [1]

Nur in realer Entgegenſetzung kann das Abſolute ſich in der Form des Subjects oder Objects ſetzen. Hierin beſteht allein die wahre Identität, daß Beide ein Subject-Object ſind, und zugleich die wahre Entgegenſetzung, deren ſie fähig ſind. (Sind nicht Beide Subject-Object, ſo iſt die Entgegenſetzung ideell, und das Princip der Identität formal.) Jedes für ſich iſt nunmehr fähig, der Gegenſtand einer beſondern Wiſſenſchaft zu ſein. Um der wahren Identität willen, in welche Subject und Object

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 178, 180, 344 (366—367), 182, 185, 194—195, 199, 299, 200.

gesetzt, nämlich indem Beide Subject-Object sind, und weil ihre Entgegensetzung daher eine reelle (— hier noch meist die höhere Kategorie —), also Eins ins Andere überzugehen fähig ist, ist der verschiedene Standpunkt beider Wissenschaften kein widersprechender. Insofern Beide Wissenschaften des Absoluten und ihre Entgegensetzung eine reelle ist, hängen sie als Pole der Indifferenz in dieser selbst zusammen; sie selbst sind die Linien, welche den Pol mit dem Mittelpunkt verknüpfen. Aber dieser Mittelpunkt ist selbst ein gedoppelter, ein Mal Identität, das andere Mal Totalität; und insofern erscheinen beide Wissenschaften als der Fortgang der Entwickelung oder Selbstconstruction der Identität zur Totalität. [1]

2. Die Natur. Es gibt keinen höhern und reinern Ausdruck der Vernunft, keinen der philosophischen Betrachtung würdigern Gegenstand, als das lebende Wesen (animali illo), welches wir das Sonnensystem nennen. Centrifugal- und Centripetal-Kraft sind zwar an der Materie unterschieden, haben aber ihre gemeinschaftliche Bedingung in der Schwere, welche zugleich ihre Identität selber ist. Diese Kräfte sind der Materie inwohnend, und machen ihre Natur aus, die ein immanentes und inneres Princip entgegengesetzter Kräfte ist; das Princip der Identität setzt in sich selbst die Differenz. Die Schwere constituirt die Materie; denn diese ist nichts Anderes, als die objectiv gewordene Schwere. Eine und dieselbe schwere Materie, die sich selbst in ihre Pole dirimirt, bildet die Linie der Cohäsion. Das Sonnensystem, welches eine solche Linie ausdrückt, ist darum vortrefflicher als alles Andere, weil alle Körper desselben, während hier die Cohäsionslinie zerbrochen ist, einen selbstständigern Schwerpunkt und größere Unabhängigkeit von der Schwere besitzen, dennoch aber nicht durch Zufall aus dem unendlichen Raume in die Nähe der Sonne gelangt, sondern mit ihr

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 255—257, 268.

einer ursprünglichen Synthesis bildend, durch die reine Einbildungskraft bald zusammengehalten, bald abgerissen werden.[1]

Raum und Zeit sind die Elemente der Materie; diese ist aber nicht aus ihnen zusammengesetzt, sondern vielmehr ihr Princip. Wird die Materie nur als erfüllter Raum gedacht, so ermangelt sie der Form, und ist nichts Anderes, als der abstracte Begriff des Objectiven. Zum realen Begriff der Materie gehört, daß sie auch unter der entgegengesetzten Form der Subjectivität oder des Denkens (mentis) gesetzt werde. Diese auf dem Raume liegende Abstraction vom Raume ist der Punkt: oder, unter der ihm eigenthümlichen Form der Differenz gesetzt, die Zeit. Im Begriff der Materie, als des erfüllten und deshalb reinen Raumes, liegt der obzwar ganz negative und leere Begriff eines Widerstandes gegen eine andere nach demselben Ort hinstrebende Materie. Durch den erfüllten Raum ist jedes Princip der Veränderung und des Widerstandes ausgeschlossen, muß also anderswoher gehofft werden. Aus der innern und ursprünglichen Identität und Differenz jener entgegengesetzten Kräfte ergibt sich die Nothwendigkeit der Veränderung und der Bewegung. Denn die Veränderung ist nichts Anderes, als die ewige Wiederherstellung der Identität aus der Differenz und eine neue Erzeugung der Differenz: d. i. Contraction und Expansion. Die eine dieser Kräfte — das Denken —, welche, indem sie von dem Raume abstrahirt, sich selbst produzirt, ist die Zeit; bezieht sie diese ihre Selbsterzeugung auf den Raum, so bildet sie die Linie. Durch die Linie erzeugt sich das Denken in subjectiver Form, und bleibt in sich eingeschlossen: die vollendete und natürliche Form gibt es sich aber, wenn es in sein Entgegengesetztes, den Raum, übergeht, und die Fläche bildet, die, weil wir keine andere Differenz, als die des Denkens und der Ausdehnung, gesetzt haben, das Quadrat ist, die reinste

---

[1] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 3, 9, 18—21.

objective Gestalt des Denkens. Das Product dagegen, was zur natura naturata gehört, ist der Cubus. Denn wenn der Raum, gänzlich vom Denken abstrahirend, sich selber producirt, so entstehen drei Dimensionen; der werdende Körper ist das Quadrat, der seiende der Cubus. Da die Linie das blos subjective, jeder objectiven Form ermangelnde Verhältniß von einander getrennter Körper ist: so verwandeln sie dieselbe, wenn sie diesen ihren Unterschied durch den Fall des Einen Körpers in den andern aufheben und so ihre Einheit setzen, ins Quadrat. Das Gesetz des Falls ist also das Verhältniß des Quadrats der Entfernungen, oder die Verwandlung der Linie ins Quadrat. [1]

Werden nun beide Körper nicht real eins, wie beim freien Fall, sondern auf ideelle Weise, so geschieht dies durch die Kreisbewegung. Im Fall wird die Wurzel des Quadrats durch eine Linie ausgedrückt, deren Größe einer willkürlichen Zeiteinheit entspricht. In der Kreisbewegung aber, wo nur ein idealer Körper erzeugt wird, bleibt der Unterschied der Körper und folglich auch des Raums und der Zeit einerseits als der Gegensatz der Umlaufszeit und der Entfernung der Körper zwar bestehen: ebenso ist jedoch auch die Umlaufszeit mit dem durchlaufenen Raume, welcher einen Winkel mit der Entfernung macht, zu vergleichen; und diese Synthese, welche die Größe der Bewegung hervorbringt, ist selbst ein Quadrat. Die zwei Elemente also, aus welchen das ganze Verhältniß der um einander sich bewegenden Körper entspringt, sind die Linie der Entfernung und das Quadrat der Bewegung; so daß die Größe des aus diesen beiden Elementen resultirenden Ganzen der Cubus oder der Körper sein wird. Und da die Schwere immer eine und dieselbe ist, so ist bei allen Planeten der Cubus derselbe; woraus sich jenes berühmte Keppler'sche Gesetz leicht ableiten läßt. Nur aus dem Gesagten, nicht auf mathematische Weise, lassen sich diese Gesetze

[1] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 23—25.

beweisen. — Da die Natur das System der himmlischen Körper nicht in eine Masse zusammenfallen und zum traurigen Loose der natura naturata herunterbringen lassen, sondern zum lebendigen Ausdruck und Abbild der Vernunft machen wollte: so wird das Quadrat durch eine krummlinigte Bewegung hervorgebracht, deren Kraft aber keinesweges in die Indifferenz aller Diameter des formalen Cirkels (was Schelling [1] gerade für die höchste Vollendung hielt) sich verliert, sondern sich als die Polarität einer langsamern und beschleunigten-Bewegung darstellt. Im Perihelium, wo die Kraft der Sonne den Culminationspunkt erreicht, fängt die Bewegung an, wieder langsamer zu werden: im Aphelium, wo die Kraft des Planeten die stärkste ist, beschleunigt sich die Bewegung wieder. Auf diese Weise allein kommen wir zur Ellipticität der Bahnen. [2] Schelling hat in seiner Neuen Zeitschrift und dem Bruno nichts weiter gethan, als diese Hegel'schen Deductionen der Kepplerischen Analogien ausführlicher vorzutragen und vollständiger zu entwickeln: darum auch andere Naturstufen unerörtert gelassen.

3. Ueber Staat und Sittlichkeit ist Hegel schon hier vom Standpunkt der Naturphilosophie am Unabhängigsten: Die Vollendung der Wissenschaft erfordert, daß ebensowohl die Anschauung und das Bild mit dem Logischen vereinigt und in das rein Ideelle aufgenommen sei, als daß der abgesonderten, obzwar wahrhaften Wissenschaft ihre Einzelnheit genommen, und ihr Princip nach seinem höhern Zusammenhang und Nothwendigkeit erkannt, und eben dadurch selbst vollkommen befreit werde. [3] Zunächst widerlegt Hegel nun die „beiden unechten Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts," die er so charakterisirt, daß „das Princip der Einen Verhältnisse und Vermischungen der empirischen Anschauung und des Allgemeinen" —

[1] Siehe Oben, S. 316.
[2] Hegels Werke, Bd. XVI., S. 25—27.
[3] Ebendaselbst, Bd. I., S. 324.

wie der „Selbsterhaltungstrieb, Geselligkeit und dergleichen" —: „das der andern aber absoluter Gegensatz und absolute Allgemeinheit ist," worunter er hier noch die Reflexion versteht, die er auch in Schelling'scher Sprache den Begriff nennt.[1] Wir betrachten (heißt es), wie die empirische Wissenschaft der aus der Vernunft abstammenden Forderung der absoluten Einheit Genüge thun wird. Jenes an sich seiende Ideal, worin das, was so ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwischt, und des Mannigfaltigen die geringste nöthige Menge gesetzt wird, ist für die Empirie im Physischen, so wie im Sittlichen, das Chaos: das im Letztern bald mehr unter dem Bild des Seins durch Phantasie als Naturzustand, bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abstraction als Natur und Bestimmung des Menschen vorgestellt wird. Wenn die unter dem Namen der Gesellschaft und des Staats gesetzte Einheit auch von Gott ihren unmittelbaren Ursprung erhaltend vorgestellt wird, und die Majestät der obersten Gewalt als sein Abglanz und in sich göttlich erkannt wird: so ist doch das Göttliche der Vereinigung ein Aeußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demselben nur im Verhältniß der Herrschaft gesetzt werden müssen. Der Naturzustand und die den Individuen fremde und darum selbst einzelne und besondere Majestät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszustandes sind die Formen, in welchen die zerspitterten Momente der organischen Sittlichkeit verkehrt sind. Die absolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturstand und die Majestät als schlechthin identisch, indem die letztere selbst nichts Anderes, als die absolute sittliche Natur ist, und an keinen Verlust der absoluten Freiheit, welche man unter der natürlichen Freiheit verstehen müßte, oder ein Aufgeben der sittlichen Natur durch das

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 327—328. — Vergleiche über diese und andere Abweichungen der frühern Ausdrucksweise Hegels von der spätern und ihr Verhältniß zur Schelling'schen meine „Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen:" S. XLVI–L.

Reellsein der Majestät gedacht werden kann. Das Einssein mit dem allgemeinen Willen muß als innere absolute Majestät aufgefaßt und gesetzt sein. Die allgemeine Freiheit Aller und die Freiheit der Einzelnen, jede für sich getrennt gesetzt, ist eine Abstraction ohne Realität.[1]

Die absolute sittliche Totalität ist nichts Anderes, als ein Volk. Nach der absoluten Nothwendigkeit des Sittlichen bilden zwei Stände, wovon der Eine als Stand der Freien, das Individuum der absoluten Sittlichkeit, dessen Organe die einzelnen Individuen sind: und das von Seiten seiner Indifferenz betrachtet der absolute lebendige Geist, von Seiten seiner Objectivität die lebendige Bewegung und der göttliche Selbstgenuß dieses Ganzen in der Totalität der Individuen als seiner Glieder ist; dessen formale und negative Seite aber ebenso die absolute sein muß, nämlich Arbeit, die nicht auf das Vernichten einzelner Bestimmtheiten geht, sondern auf den Tod, — oder als absolute formale Tugend, welche die Tapferkeit ist, — und deren Product ebenso nichts Einzelnes, sondern das Sein und die Erhaltung des Ganzen der sittlichen Organisation ist. Der andere Stand ist der der nicht Freien, welcher in der Differenz des Bedürfnisses und der Arbeit, und im Rechte und der Gerechtigkeit des Besitzes und Eigenthumes ist, dessen Arbeit auf die Einzelnheit geht, und also die Gefahr des Todes nicht in sich schließt: das System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit in Ansehung der physischen Bedürfnisse und der Arbeit und Anhäufung für dieselben, und — dieses als Wissenschaft — das System der sogenannten politischen Oekonomie. Der dritte Stand hat, in der Rohheit seiner nicht bildenden Arbeit, nur mit der Erde als Element zu thun: seine Arbeit hat das Ganze des Bedürfnisses im unmittelbaren Object ohne Zwischenglieder vor sich, ist also selbst eine gediegene Totalität und

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 331, 333—334, 337—338, 362, 367.

Indifferenz wie ein Element; hiermit erhält er sich außer der Differenz des Verstandes des zweiten Standes, seine Leiber und seinen Geist in der Möglichkeit formeller absoluter Sittlichkeit, der Tapferkeit und eines gewaltsamen Todes, vermag also den ersten Stand nach der Masse und dem elementarischen Wesen zu vermehren. [1] In der spätern Rechtsphilosophie deducirte Hegel die allgemeine Militairpflichtigkeit, die seither in Preußen eingeführt worden war, ebenso als das Vernünftige. [2]

Aber das Verhältniß dessen, was seinen Geist nicht in sich selbst hat, zu der absolut selbstständigen Individualität vermag seiner Form nach ein gedoppeltes zu sein: nämlich entweder ein Verhältniß der Individuen dieses Standes als besondern zu den Individuen des ersten als besondern; oder von Allgemeinem zu Allgemeinem. Jenes Verhältniß der Sklaverei ist in der empirischen Erscheinung der Universalität des römischen Reichs von selbst verschwunden. In dem Verluste der absoluten Sittlichkeit und mit der Erniedrigung des ersten Standes, indem das Princip der formellen Einheit und der Gleichheit geltend werden mußte, hat es überhaupt den innern wahrhaften Unterschied der Stände aufgehoben, und den zweiten Stand zum alleinigen Volk gemacht. Mit diesem allgemeinen Privatleben ist unmittelbar das formale Rechtsverhältniß, welches das Einzelnsein fixirt und absolut setzt, vorhanden; und es hat sich auch die vollständigste Ausbildung der auf dasselbe sich beziehenden Gesetzgebung aus einer solchen Verdorbenheit und universellen Erniedrigung gebildet und entwickelt. — Der Weltgeist hat in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres, aber absolutes Selbstgefühl, und in jedem Volke, unter jedem Ganzen von Sitten und Gesetzen sein Wesen, und seiner selbst genossen. Das Bewußtsein, das im Gesetz ist, hat ein großes Gewicht über das Bewußtlose des neu aufstrebenden

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 372, 380—381 (373—374).

[2] Ebendaselbst, Bd. VIII., S. 420.

Lebens; indem aber die neue Sitte ebenso anfängt, sich in Gesetzen aufzufassen, so muß schlechthin ein innerer Widerspruch der Gesetze unter sich hervorkommen. So können in einem aufgelösten Volke, wie z. B. im deutschen allerdings, die Gesetze Wahrheit zu haben scheinen, wenn man nicht unterscheidet, ob sie Gesetze des Negativen und der Trennung, oder Gesetze des wahrhaft Positiven und der Einheit sind. [1]

Für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit muß die Philosophie auch die schönste Gestalt erkennen. Durch die aufgehobene Vermischung der Principien, und die constituirte und bewußte Sonderung derselben, erhält jedes sein Recht; und es ist allein dasjenige zu Stande gebracht, was sein soll, die Realität der Sittlichkeit als absoluter Indifferenz, und zugleich eben derselben als des reellen Verhälthisses im bestehenden Gegensatze. In der absoluten Sittlichkeit ist die absolute Form mit der absoluten Substanz aufs Wahrhafteste verbunden; so sind in dem Systeme der Sittlichkeit die absoluten Individuen in die Allgemeinheit vollkommen zusammengeeint. Die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems, und selbst das ganze System. Die Erziehung ist das Werden der Sittlichkeit, das Bezwingen des Subjectiven, daß es, an der Brust der allgemeinen Sittlichkeit getränkt, in den allgemeinen Geist übergeht, der also als Gott des Volkes angeschaut und angebetet werden muß. Da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Construction unmittelbar auch die reinste und freieste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objectiv in seiner Gestalt anschaut, und ganz, ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, sondern unmittelbar, die Anschauung selbst als sich selbst erkennt, und eben dadurch absoluter Geist und vollkommene Sittlichkeit ist. Deswegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 382—384; 415, 418, 420.

Anschauung und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin eins ist: so ist, wenn Beides als Attribute reell sind, der Geist höher, als die Natur. (Was Schelling seitdem im Gegensatze seiner frühern Behauptungen, nach welchen jeder Pol gleichen Werth haben sollte, unter Anderem aufnahm.) Denn wenn diese das absolute Selbstanschauen, und die Wirklichkeit der unendlich differenzirten Vermittelung und Entfaltung ist: so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die aus einander geworfene Totalität dieser Vielheit, über welche er übergreift, als auch die absolute Idealität derselben, in der er dies Außereinander vernichtet, und in sich als den unvermittelten Einheitspunkt des unendlichen Begriffs reflectirt.[1] Hier wird es klar, wie Hegel mit der Schelling'schen Naturphilosophie gebrochen hat, und der Blitz einer neuen Geistesphilosophie in sie eingeschlagen ist.

4. So stellt er endlich, obgleich er das Identitätssystem nur zu vertheidigen scheint, eine ganz neue Ansicht über Religion auf: Der Punkt, über den Manche bisher nicht hinaus können, ist (um es aufs Kürzeste zu sagen), die unbedingte Forderung, das Absolute außer sich zu haben, oder umgekehrt, das Ich außer dem Absoluten zu halten: unmöglich also auch, daß in der Zeit eine Ewigkeit sei, und das Endliche sich die Unendlichkeit voraus nehme. Die Wirkung des Christenthums, das die ganze Cultur der spätern Welt allgebietend bestimmte, ist die Aufnahme des Absoluten in die innerste Subjectivität. Was bleibt, ist nur, was alle Entzweiung aufhebt; denn nur dieses ist wahrhaft eins und unwandelbar dasselbe. Einzig aus diesem kann sich ein wahres Universum des Wissens, eine Alles befassende Gestaltung entwickeln. Nur was aus der

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 422—423 (386, 394—396, 399—400).

absoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, ist unmittelbar durch sich selbst der symbolischen Darstellung fähig: fähig also auch dessen, wohin jede wahre Philosophie strebt, in der Religion objectiv, ein ewiger Quell neuer Anschauung, und ein allgemeiner Typus alles desjenigen zu werden, worin das menschliche Handeln die Harmonie des Universums auszudrücken und abzubilden bestrebt ist. Das wahre Wissen ist nicht ohne die vollendete Einbildung oder Auflösung des Besondern im Allgemeinen, d. h. ohne die sittliche Reinheit der Seele. Hinwiederum ist die wahre, nicht blos negative Sittlichkeit nicht, ohne daß die Seele in der Ideenwelt einheimisch und in ihr wie in ihrem Eigenthum sei. Die Sittlichkeit, welche vom Intellectualen sich trennt, ist nothwendig leer; denn nur aus diesem nimmt sie den Stoff ihres Handelns. [1]

Es ist uns unmöglich, Religion als solche ohne historische Beziehung zu denken; und es wird darin nichts Befremdendes sein, wenn man sich überhaupt gewöhnt hat, das Historische aus dem Gesichtspunkt höherer Begriffe anzusehen. Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott; seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit zur Unendlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen, durch ein Menschwerden Gottes. Wir können diesen auf das Anschauen des Unendlichen im Endlichen gerichteten Sinn allgemein Mysticismus nennen. Den höchsten Punkt des Gegensatzes mit dem Heidenthum macht die Mystik im Christenthum. In demselben ist die esoterische Religion selbst die öffentliche, und umgekehrt: dagegen ein großer Theil der Vorstellungen in den Mysterien der Heiden selbst mythischer Natur war. Die bestimmte Entgegensetzung des Christenthums und Heidenthums verstattet uns, dieselben als zwei einander entgegenstehende Einheiten zu betrachten, die sich nur durch

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 302—303 (307), 309, 317—318.

die Richtung von einander unterſcheiden. Die Einheit des Letztern war die unmittelbare Göttlichkeit des Natürlichen, die abſolute Aufnahme oder Einbildung des Endlichen ins Unendliche. Faßt man die griechiſche Mythologie von der endlichen Seite auf, ſo erſcheint ſie durchaus blos als ein Schematismus des Endlichen oder der Natur: nur in der Einheit, die ſie in der Unterordnung unter die Endlichkeit gleichwohl erreicht hat, iſt ſie ſymboliſch. Der Charakter des Chriſtenthums, von der Seite des Unendlichen aufgefaßt, iſt der Charakter der Reflexion; ſeine Einheit iſt Einbildung des Unendlichen ins Endliche, Anſchauung des Göttlichen im Natürlichen. Das Heidenthum ſteht unmittelbar in dem Göttlichen und den geiſtigen Urbildern das Natürliche: das Chriſtenthum ſieht durch die Natur, als den unendlichen Leib Gottes, bis in das Innerſte und den Geiſt Gottes. Daß die Aufgabe des Chriſtenthums in einer größern Ferne liegt, und ihre Auflöſung eine unbeſtimmbare Zeit zu fordern ſcheint, liegt ſchon in ihrer Natur. Die Einheit, welche der griechiſchen Mythologie zu Grunde liegt, kann als eine noch unaufgehobene Identität angeſehen werden. Die Aufgabe des Chriſtenthums ſetzt die abſolute Trennung ſchon voraus; das Endliche in der Unendlichkeit iſt das Angeborene. Wie überhaupt alle Entgegengeſetzte aufhören, es zu ſein, ſo wie jedes für ſich in ſich abſolut iſt: ſo iſt nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Chriſtenthum vorgeſchrieben iſt, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche iſt, ſich in die Heiterkeit und Schönheit der griechiſchen Religion verklären könne. Das Chriſtenthum als Gegenſatz iſt nur der Weg zur Vollendung, in der Vollendung ſelbſt hebt es ſich als Entgegengeſetztes auf; dann iſt der Himmel wahrhaft wiedergewonnen, und das abſolute Evangelium der Verſöhnung der Welt mit Gott verkündet, indem die zeitlichen und blos äußern Formen des Chriſtenthums zerfallen und verſchwinden. Außer Heidenthum und Chriſtenthum iſt nichts, als die Beiden gemeinſchaftliche Abſolutheit. Die neue Religion — die ſchon ſich

in einzelnen Offenbarungen [1] verkündet —, welche Zurückführung auf das erste Mysterium des Christenthums und Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt. Die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuerstandenen Gottheit in ihr erkennt. [2]

Die Anschauung des sich selbst gestaltenden oder sich objectiv findenden Absoluten — die Anschauung der ewigen Menschwerdung Gottes, des Zeugens des Worts vom Anfang — kann gleichfalls wieder in einer Polarität betrachtet werden, insofern die Factoren dieses Gleichgewichts, auf einer Seite das Bewußtsein, auf der andern das Bewußtlose überwiegend gesetzt wird. Jene Anschauung erscheint in der Kunst mehr in einen Punkt concentrirt und das Bewußtsein niederschlagend: entweder in der eigentlich sogenannten Kunst, als Werk, das als objectiv theils dauernd ist, theils mit Verstand als ein todtes Aeußeres genommen werden kann, — ein Product des Individuums, des Genie's, aber der Menschheit angehörend; oder in der Religion, als ein lebendiges Bewegen, das als subjectiv, nur Momente erfüllend, vom Verstand als ein blos Inneres gesetzt werden kann, — das Product einer Menge, einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem Einzelnen angehörend. In der Speculation erscheint jene Anschauung mehr als Bewußtsein und im Bewußtsein Ausgebreitetes, als ein Thun subjectiver Vernunft, welche die Objectivität und das Bewußtlose aufhebt. Wenn der Kunst in ihrem wahren Umfang das Absolute mehr in der Form des absoluten Seins erscheint, so erscheint es der Speculation mehr als ein

---

[1] Hegel scheint hier unter Anderem auch Schleiermachers „Reden über die Religion" im Sinne gehabt zu haben, die er öfter ehrenvoll erwähnt, und gerade als den Weg zu höhern Ansichten und als ein Herausringen aus dem Standpunkt der Reflexionsphilosophien der Subjectivität bezeichnet (Werke, Bd. I., S. 165, 112).

[2] Hegels Werke, Bd. I., S. 311—315.

in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes. Aber indem sie es zwar als ein Werden begreift, setzt sie zugleich die Identität des Werdens und Seins; und das als sich erzeugend ihr Erscheinende wird zugleich als das ursprüngliche absolute Sein gesetzt, das nur werden kann, insofern es ist. Sie weiß sich auf diese Art das Uebergewicht, welches das Bewußtsein in ihr hat, selbst zu nehmen; — ein Uebergewicht, das ohnehin ein Außerwesentliches ist. Beides, Kunst und Speculation, sind in ihrem Wesen der Gottesdienst: Beides ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens, und somit ein Einssein mit ihm.[1]

B. Die Phänomenologie des Geistes. Dieser Weg zur Wissenschaft ist selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins.[2]

1. Das Bewußtsein schreitet von der sinnlichen Gewißheit, durch die Wahrnehmung, zum Verstande fort.

a. Die sinnliche Gewißheit scheint die reichste, ist aber in der That die ärmste Wahrheit; sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es ist. Ich und der Gegenstand sind hier nur als reine Diese. Die räumliche und zeitliche Einzelnheit, Hier und Jetzt, so wie das Ich, ist aber vielmehr ein Nichtdieses, und das nennen wir ein Allgemeines; wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit meinen. Ich behaupte das Jetzt als Tag, bald darauf als Nacht: oder Ich Dieser behaupte das Hier als Baum, ein anderer Ich als Haus. Das Sinnliche, als Etwas, wird ein Anderes; es ist ein allgemeines Dieses.[3]

b. Die unmittelbare Gewißheit nimmt sich nicht das Wahre. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seiende ist, als Allgemeines; — die Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen. Der Gegenstand zeigt sich dadurch als

---

[1] Hegels Werke, Bd. I., S. 269—270.
[2] Ebendaselbst, Bd. II., S. 72.
[3] Ebendas., S. 73—79 (Encyklopädie, §. 418—419, S. 439—440).

das Ding von vielen Eigenſchaften; der Reichthum des ſinnlichen Wiſſens gehört der Wahrnehmung. Dies Salz iſt einfaches Hier, und zugleich vielfach; es iſt weiß, und auch ſcharf, auch kubiſch geſtaltet u. ſ. w. Alle dieſe Eigenſchaften durchdringen ſich in einem einfachen Hier. Allein das Ding iſt Eins, und von dieſer Verſchiedenheit, wodurch es aufhörte, Eins zu ſein, ſind wir uns bewußt, daß ſie in uns fällt. Abwechſelungsweiſe macht das Bewußtſein ebenſowohl ſich ſelbſt, als auch das Ding zu Beidem: zum reinen vielheitsloſen Eins, wie zu einem in ſelbſtſtändige Materien aufgelöſten Auch. Das Bewußtſein tritt hier erſt wahrhaft in das Reich des Verſtandes ein; er iſt im Wahrnehmen nur das Spiel dieſer Abſtractionen. [1]

c. Der Verſtand. An die Stelle des ſinnlichen Allgemeinen tritt das unbedingt Allgemeine. Die ſelbſtſtändig geſetzten allgemeinen Materien gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und dieſe wieder zurück in die Reduction; dieſe Bewegung iſt aber Dasjenige, was Kraft genannt wird. Der Verſtand blickt durch ihre Aeußerung, welche Erſcheinung heißt, ins wahre Innere der Dinge oder das überſinnliche Jenſeits: ein Anſich, welches die erſte und darum ſelbſt unvollkommene Erſcheinung der Vernunft iſt. Jenes Innere iſt einerſeits die aufgehobene Mannigfaltigkeit des Sinnlichen, und auf dieſe Weiſe die abſtracte Identität; aber andererſeits enthält es deswegen die Mannigfaltigkeit auch, aber als innern einfachen Unterſchied, welcher in dem Wechſel der Erſcheinung mit ſich identiſch bleibt. Dieſer Unterſchied, als allgemeiner, iſt das Geſetz der Kraft. Die überſinnliche Welt iſt hiermit ein ruhiges Reich von Geſetzen, zwar jenſeits der wahrgenommenen Welt, aber in ihr ebenſo gegenwärtig und ihr unmittelbares ſtilles Abbild. Die Kraft iſt gerade ſo beſchaf-

---

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 84–86 (Encyklopädie, §. 421, S. 441), 91, 93, 97–98.

sen, wie das Gesetz; — ein Unterschied, welcher kein Unterschied ist. Diese einfache Unendlichkeit, indem sie für das Bewußtsein Gegenstand ist, als das, was sie ist, so ist das Bewußtsein Selbstbewußtsein. [1]

2. Das Selbstbewußtsein ist eine Gewißheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist; denn die Gewißheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewußtsein ist sich selbst das Wahre. So ist es ohne Realität; denn es selbst, das Gegenstand seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist. [2]

a. Das Selbstbewußtsein ist die Reflexion aus dem Sein der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem Andernsein. Indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des Seins hat, ist es nicht Selbstbewußtsein. Es ist hiermit für es das Andernsein, als ein Sein, oder als unterschiedenes Moment; aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede, als zweites unterschiedenes Moment. Der Gegenstand der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens ist für das Selbstbewußtsein mit dem Charakter des Negativen bezeichnet. Das Selbstbewußtsein stellt sich hierin als die Bewegung dar, die gegebene Objectivität aufzuheben und mit sich identisch zu setzen, — die Begierde. Das Selbstbewußtsein ist sich daher an sich im Gegenstande, der in dieser Beziehung dem Triebe gemäß ist. Der Gegenstand kann dieser Thätigkeit keinen Widerstand leisten, als an sich und für das Selbstbewußtsein das Selbstlose. Das Product dieses Processes ist, daß Ich sich mit sich selbst zusammenschließt, und, hierdurch für sich befriedigt, Wirkliches ist. Die Begierde ist so in ihrer Befriedigung überhaupt zerstörend, wie ihrem Inhalte nach selbstsüchtig; und da die Befriedigung nur im Einzelnen

---

[1] Hegels Werke, Band II., S. 100, 102, 109—111 (Encyklopädie, §. 422, S. 442), 113—114, 119, 125—127.

[2] Hegels Werke, Bd. II., S. 131; Encyklopädie, §. 424, S. 443.

geſchehen, dieſes aber vorübergehend iſt, ſo erzeugt ſich in der Befriedigung wieder die Begierde. In dieſer Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbſtſtändigkeit ſeines Gegenſtandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt bedingt durch ihn, denn ſie iſt durch Aufheben dieſes Andern; daß dies Aufheben ſei, muß dies Andere ſein. Um der Selbſtſtändigkeit des Gegenſtandes willen kann das Selbſtbewußtſein daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieſer ſelbſt die Negation an ihm vollzieht; und er muß dieſe Negation ſeiner ſelbſt an ſich vollziehen: denn er iſt an ſich das Negative, und muß für das Andere ſein, was er iſt. Indem er die Negation an ſich ſelbſt iſt, und darin zugleich ſelbſtſtändig iſt, iſt er Bewußtſein. Das Selbſtbewußtſein erreicht ſeine Befriedigung nur in einem andern Selbſtbewußtſein. Es iſt ein Selbſtbewußtſein für ein Selbſtbewußtſein. Als die Negation der Unmittelbarkeit und der Einzelnheit enthält das Reſultat die Beſtimmung der Allgemeinheit und der Identität des Selbſtbewußtſeins mit ſeinem Gegenſtande. Das Urtheil oder die Diremtion dieſes Selbſtbewußtſeins iſt das Bewußtſein eines freien Objects, in welchem Ich das Wiſſen ſeiner als Ich hat, das aber auch noch außer ihm iſt. [1]

b) Das anerkennende Selbſtbewußtſein. Ich kann mich im Andern nicht als mich ſelbſt wiſſen, inſofern das Andere ein unmittelbares anderes Daſein für mich iſt; Ich bin daher auf die Aufhebung dieſer ſeiner Unmittelbarkeit gerichtet. Dieſe Unmittelbarkeit iſt die Leiblichkeit des Selbſtbewußtſeins. Der Kampf des Anerkennens geht alſo auf Leben und Tod. Der Tod des Einen, der den Widerſpruch nach einer Seite auflöſt, durch die abſtracte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, iſt ſo nach der weſentlichen Seite, dem Daſein des Anerkennens,

---

[1] Hegels Werke, Band II., S. 132—133, 138—139; Encyklopädie, §. 425—429, S. 443—445.

welches darin zugleich aufgehoben wird, ein neuer Widerspruch, und der höhere, als der erste. — Indem das Leben so wesentlich, als die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als einseitige Negation mit der Ungleichheit, daß das Eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtsein erhält, sein Anerkanntsein aber aufgibt: das Andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst hält, und vom Ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird; das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft. — Dies Verhältniß ist einerseits, da das Mittel der Herrschaft, der Knecht, in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung. Zweitens, nach dem Unterschiede, hat der Herr in dem Knechte und dessen Dienste die Anschauung des Geltens seines einzelnen Fürsichseins: und zwar vermittelst der Aufhebung des unmittelbaren Fürsichseins, welche aber in einen Andern fällt. Dieser, der Knecht, aber arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf, und macht in dieser Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, — den Uebergang zum allgemeinen Selbstbewußtsein. [1]

c. Das allgemeine Selbstbewußtsein ist das affirmative Wissen seiner selbst im andern Selbst, deren jedes als freie Einzelnheit absolute Selbstständigkeit hat: aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom andern unterscheidet, objectiv ist, und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien Andern sich anerkannt weiß, und dies weiß, insofern es das Andere anerkennt und es frei weiß. In diesem Gegenstande, worin ihm sein Thun und Sein, als dieses einzelnen Bewußtseins, Sein und Thun an sich ist, ist ihm die Vorstellung der Vernunft geworden, der Gewißheit des Bewußtseins, in seiner Einzelnheit absolut an sich, oder

---

[1] Hegels Encyklopädie, §. 430—435, S. 445—447.

alle Realität zu ſein: die Einheit des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins, die an und für ſich ſeiende Allgemeinheit und Objectivität des Selbſtbewußtſeins. [1]

3. Die Vernunft. Die an und für ſich ſeiende Wahrheit, welche die Vernunft iſt, iſt die einfache Identität der Subjectivität des Begriffs und ſeiner Objectivität und Allgemeinheit. In der Sache ſelbſt, als der gegenſtändlich gewordenen Durchdringung der Individualität und der Gegenſtändlichkeit ſelbſt, iſt dem Selbſtbewußtſein ſein wahrer Begriff von ſich geworden, oder es iſt zum Bewußtſein ſeiner Subſtanz gekommen. Das Selbſtbewußtſein ſo die Gewißheit, daß ſeine Beſtimmungen ebenſoſehr gegenſtändlich, Beſtimmungen des Weſens der Dinge, als ſeine eigenen Gedanken ſind, iſt die Vernunft, welche, als dieſe Identität, nicht nur die abſolute Subſtanz, ſondern die Wahrheit als Wiſſen iſt. Denn ſie hat hier zur eigenthümlichen Beſtimmtheit, zur immanenten Form, den für ſich ſelbſt exiſtirenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit ſeiner ſelbſt als unendliche Allgemeinheit. [2]

a. Der Glauben. Indem das Denken zunächſt das Element dieſer Welt iſt, hat das Bewußtſein nur dieſe Gedanken: aber es denkt ſie noch nicht, oder weiß nicht, daß es Gedanken ſind; ſondern ſie ſind für es in der Form der Vorſtellung, worin der Geiſt die Beſtimmtheit der poſitiven Allgemeinheit, des Anſichſeins, gegen jenes Fürſichſein [3] des Selbſtbewußtſeins hat. Die reine Einſicht iſt der ſich im Selbſtbewußtſein zuſammenfaſſende geiſtige Proceß, welcher das Bewußtſein des Poſitiven, die Form der Gegenſtändlichkeit oder des Vorſtellens, ſich gegenüber hat,

---

[1] Hegels Encyklopädie, §. 436—437, S. 447—448 (Hegels Werke, Bd. II., S. 173).

[2] Ebendaſelbſt, §. 438—439, S. 448—449 (Hegels Werke, Bd. II., S. 307).

[3] An einer andern Stelle hat das Fürſichſein, im Gegenſatz zu Hegels ſpäterer Terminologie, ſogar die Bedeutung, „ein abſtractes gegen die andern auf die Seite tretendes Moment" zu ſein (Hegels Werke, Bd. II., S. 439).

und sich dagegen richtet; ihr eigener Gegenstand aber ist nur das reine Ich. Das einfache Bewußtsein des Positiven oder der ruhigen Sichselbstgleichheit hat hingegen das innere Wesen als Wesen zum Gegenstande. Die reine Einsicht hat daher zunächst an ihr selbst keinen Inhalt, weil sie das negative Fürsichsein ist; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einsicht. Er ist hiermit zwar reines Bewußtsein des Wesens, d. h. des einfachen Innern, und ist also Denken, — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich übersehen wird. Diese Unmittelbarkeit aber erhält die Bedeutung eines gegenständlichen Seins, das jenseit des Bewußtseins des Selbsts liegt. Wie der Glauben das ruhige reine Bewußtsein des Geistes als des Wesens, so ist die reine Einsicht das Selbstbewußtsein desselben; sie weiß das Wesen daher nicht als Wesen, sondern als absolutes Selbst. Sie geht also darauf, alle dem Selbstbewußtsein andere Selbstständigkeit, es sei des Wirklichen [1] oder an sich Seienden, aufzuheben, und sie zum Begriffe zu machen. Sie ist nicht nur die Gewißheit der selbstbewußten Vernunft, alle Wahrheit zu sein; sondern sie weiß, daß sie dies ist. [2]

b. Die Aufklärung. Der eigenthümliche Gegenstand, gegen welchen die reine Einsicht die Kraft des Begriffes richtet, ist der Glauben; — der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben. Die Verbreitung der reinen Einsicht ist die Aufklärung; ein unsichtbarer und unbemerkter Geist, durchschleicht sie die edlen Theile durch und durch, und hat sich bald aller Eingeweide und Glieder des bewußtlosen Götzen gründlich bemächtigt. Die Aufklärung sagt vom Glauben, daß das, was ihm das absolute Wesen ist, ein Sein seines eigenen Bewußtseins, sein eigener Gedanke, ein vom Bewußtsein Hervorgebrachtes ist. In-

---

[1] Dieser Ausdruck hat in den frühern Epochen der schriftstellerischen Thätigkeit Hegels noch öfter den Sinn des unmittelbaren Daseins (Werke, Bd. II., S. 598), der Realität: Realität, umgekehrt, den der Wirklichkeit.

[2] Hegels Werke, Bd. II., S. 398, 400—401, 404.

dem ſie überhaupt alle Beſtimmtheit, d. h. allen Inhalt und Erfüllung deſſelben, auf dieſe Weiſe als eine Endlichkeit, als menſchliches Weſen und Vorſtellung begreift, wird ihr das abſolute Weſen zu einem vacuum, dem keine Beſtimmungen, keine Prädicate beigelegt werden können. Die Aufklärung bringt dem glaubenden Bewußtſein nur ſeine eigenen Gedanken zuſammen, die ihm bewußtlos aus einander fallen. Indem ſie aber nicht erkennt, daß dasjenige, was ſie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigener Gedanke iſt, ſo iſt ſie ſelbſt in der Entgegenſetzung der beiden Momente. Der Glauben hat hierdurch den Inhalt, der ſein Element erfüllte, verloren, und ſinkt in ein dumpfes Weben des Geiſtes in ihm ſelbſt, das reine Fühlen, zuſammen. Der Glauben iſt in der That hiermit daſſelbe geworden, was die Aufklärung, nämlich das Bewußtſein der Beziehung des an ſich ſeienden Endlichen auf das prädicatloſe unerkannte und unerkennbare Abſolute. Die reine Einſicht iſt das reine Bewußtſein als das reine Selbſt, oder die Negativität: wie der Glaube eben daſſelbe als das reine Denken, oder die Poſitivität. Der Glauben hat in jenem Selbſt das ihn vervollſtändigende Moment; aber durch dieſe Ergänzung untergehend, iſt es nun an der reinen Einſicht, daß wir die beiden Momente ſehen. [1]

c. Das abſolute Wiſſen. Der Inhalt des Vorſtellens iſt der abſolute Geiſt: und es iſt allein noch um das Aufheben dieſer bloßen Form zu thun. Der ſeiner ſelbſt in ſeinem Daſein gewiſſe Geiſt hat zum Elemente des Daſeins nichts Anderes, als dies Wiſſen von ſich. Die Seite der Reflexion in ſich enthält ſich ſelbſt und ihr Gegentheil, und nicht nur an ſich oder auf eine allgemeine Weiſe, ſondern für ſich oder entwickelt und unterſchieden. Was alſo im Glauben Inhalt oder Form des Vorſtellens eines Andern war, daſſelbe iſt hier eigenes Thun des

---

[1] Hegels Werke, Bd. II., S. 406—408, 411, 413, 421, 426—427, 432—434, 439—440.

Selbsts. Dieser Begriff ist das Wissen des Thuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseins, das Wissen von diesem Subjecte als der Substanz und von der Substanz als diesem Wissen seines Thuns. Die Wahrheit hat an dem Begriffe allein das Element ihrer Existenz. Diese letzte Gestalt des Geistes ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das begreifende Wissen, die Wissenschaft. Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist. Ehe der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen; die Wissenschaft ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst. Die Bewegung, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als wirkliche Geschichte vollbringt.[1] Beides, das System der Wissenschaft und die Geschichte als die Probe desselben, bleibt uns nun also noch vom absoluten Idealismus darzustellen übrig.

C. Das System der Wissenschaft, als dieser sich durch sich selbst zu aller Wahrheit auslegende Gedanke, erscheint, wie nur noch bei Proklus mit gleicher Klarheit des Bewußtseins, als eine Dreiheit von Weltordnungen. Besonders um die Natur der Methode in ihr helles Licht zu setzen, will ich diesen kurzen Abriß des Systems geben. Die voranzuschickende Eintheilung ist nur etwas Vorläufiges, das sich erst durch die Entwickelung des Ganzen von selbst zu bewähren hat. Das sich in seiner Reinheit entfaltende Denken gibt erstens die Wissenschaft der Logik, ein Denken, das sich weder verwirklicht hat, noch auch sich wissender Gedanke ist, sondern nur gedacht wird, und in sich bleibt. Da aber der Gedanke alle Wirklichkeit ist, muß er sich auch als solche setzen, und sich in dem andern Mitelemente seiner, wie Aristoteles schon sagte, erhalten. Das dem Gedanken entgegen-

---

[1] Hegels Werke, Band II., S. 594, 598—599, 602—603 (6—7), 605—606.

gesetzte Andere, worin er nur an sich als das innere Wesen desselben bleibt, und daher nach Proklus ebenso aus sich herausgegangen ist, ist zweitens die Natur, der Abfall des göttlichen Gedankens von sich selbst, die Verzerrung desselben in Raum und Zeit. Drittens kehrt der Gedanke aus dieser Entfremdung zu sich selbst zurück, hebt das Andersein der Natur auf, und wird erst dadurch wirklicher, sich wissender Gedanke, oder Geist.

1. Die Wissenschaft der Logik, indem sie den Gedanken in seinem reinen Elemente betrachtet, enthüllt nach und nach vor unsern Augen alle Gegensätze des Gedankens, die sich zuletzt, den Kreis ihrer Entwickelungen schließend, in die höchste Idee zusammennehmen werden. Da aber dieses Denken nicht nur eine subjective Thätigkeit des Menschen, eine Operation in seinem Kopfe ist, sondern alles Sein und allen Inhalt der Wahrheit in sich enthält: so hat diese Logik es nicht blos mit der Form des Wissens zu thun, und ist nicht allein, wie die gemeine Verstandes-Logik, eine Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen. Solche mit Aristoteles begonnene Loslösung der reinen Formen des Denkens von ihrem Inhalte, welche bisher ausschließlich Logik genannt wurde, während bei Plato die objective Bewegung des substantiellen Inhalts des Denkens noch Dialektik hieß, hat die Wissenschaft der Logik jetzt wieder überwunden, und so den Standpunkt der Platonischen Dialektik wieder hergestellt. Unsere Logik ist also eine Lehre von den Kategorien der Dinge, oder den allgemeinsten Prädicabilien alles Seienden; womit die Objectivität der Kategorien des Aristoteles, die bei diesem immer noch einen höhern Rang als die formale Logik hatten, zurückgeführt worden. Was Pythagoras, Kant und Aristoteles, wenn man will auch Raimund Lullus und Giordano Bruno, durch ihre Kategorientafeln anstrebten, das hat diese Logik in wissenschaftlicher Ausführung geleistet. Diese Wissenschaft ist daher zugleich Ontologie, die Lehre vom Ursein, vom Sein, insofern es ist: und schließt somit auch das in sich, was

namentlich Aristoteles und Wolf als die Aufgabe der Metaphysik bezeichneten. Logik und Metaphysik, Form und Inhalt, sind also hier in untrennbarer Einheit; und das leitet uns auf den nähern Begriff der logischen Methode.

Da wir in der Philosophie keinen fertigen Inhalt haben, auf den wir eine willkürliche Form anwenden könnten, sondern diese Form die eigene Entfaltung ihres Inhalts ist: so fragt sich nur, was die Momente des Rhythmus dieser Bewegung sind. Was Fichte als Thesis, Antithesis und Synthesis, Schelling als die Potenzen der Reflexion, Subsumtion und Vernunft bezeichneten, sind nun jene, wenn gleich nur geahneten und unbewiesen hingestellten Momente der absoluten Form, deren Verhältniß zu einander noch genauer anzugeben ist, als Solger es in dem Gegensatze seiner beiden Erkenntnißarten that. Ganz richtig ist es, daß diese, als Verstand und Vernunft, einander nothwendig sind; Eines bedarf des Andern, und in dieser Gegenseitigkeit der Abhängigkeit gestalten sie sich zu einer Dreiheit von Momenten. Die erste Thätigkeit des logischen Denkens besteht darin, eine einseitige Bestimmung zu setzen, und sie von der ihr entgegengesetzten zu isoliren. Das ist das Thun des Verstandes; das erste Moment der Methode ist also das verständige. Wer dabei stehen bleibt, ist ein Dogmatiker, und behauptet das Entweder-Oder, wie die Stoiker, Epikureer und Wolf. Die Vernunft zeigt aber bald, daß solche Verstandesbestimmungen nicht aus einander gehalten werden dürfen, daß sie auf ihr Anderes nothwendig bezogen sind: also in Widerspruch mit sich selbst gerathen, indem sie diesen ihren Feind im Busen tragen. Die zweite logische Thätigkeit, welche diesen innern Widerspruch herauskehrt, ist die negative Thätigkeit, entgegengesetzte Behauptungen durch einander aufzuheben. Sie ist das eigentliche dialektische Element des logischen Denkens, aber die objective Dialektik der Sache selbst; jede Einseitigkeit hebt sich durch sich selbst auf, und schlägt so in ihr Gegentheil um. Daß die Ver-

nunft nothwendig auf solche Widersprüche stößt, hat Kant schon sehr gut in seiner Antinomik gelehrt; den Alten war dies ohnehin seit dem eleatischen Zeno fast allgemein bekannt. Diese Thätigkeit ist schon vernünftig: aber, da das Resultat ein negatives, nur die negativ-vernünftige Thätigkeit. Wer, wie Zeno und Kant, dabei als einem Letzten beharrt, der steht auf dem Sprunge in den Skepticismus oder gar in die Sophistik zu verfallen; jener ist aber ein ebenso nothwendiges Element des philosophischen Denkens, als das dogmatische. Auch ist das aus beiden Einseitigkeiten zu ziehende positive Resultat in jener negativen Mitte eigentlich schon enthalten. Denn wenn jedes der Entgegengesetzten in sein Anderes übergeht, so sind sie beide Eins; und dieses Dritte, die höhere Einheit der Gegensätze, ist als das wahre Ergebniß der dialektischen Bewegung anzuerkennen. Diese dritte Thätigkeit ist die positiv-vernünftige, oder speculative. Ihr Resultat ist aber nicht ein todtes Residuum, nur im Dritten gegenwärtig, noch blos als das Dritte zu fassen; sondern diese Drei sind Eins. Das Symbol der christlichen Dreieinigkeit ist die Form aller Wahrheit; was, außer Proklus, den sämmtlichen Alexandrinern, Philo und der Gnosis, unter den Frühern Plato und Pythagoras schon am Bestimmtesten erkannten. Das Product darf also nicht von seinem Werden und seiner Selbstbewegung getrennt werden. Die Wahrheit ist nur die Thätigkeit des sich Verlaufens durch jene drei Momente. Vermöge der Dialektik, als der lebendigen Mitte des Ganzen, gehen die Gegensätze mit ewiger Schöpferkraft des Gedankens aus der abstracten Einheit des Verstandes hervor; und dieser ewige Schöpfungsact ist im selben Augenblicke auch der jüngste Tag, der diese Unterschiede stets in das Gericht der Vernunft zurücknimmt. Schaffen und Richten können also nur durch die Vorstellung an bestimmte Zeitpunkte der Vergangenheit und der Zukunft vertheilt werden. In Wahrheit durchdringen sie sich im Momente der absoluten Gegenwart: und sind also, wie jede göttliche

Thätigkeit, ein Ewiges. Jene drei logischen Thätigkeiten sind so selbst Eine, und die untrennbaren Fäden eines jeden logischen Ganzen. Was bei Aristoteles als drei zwar nothwendig zusammenhangende Wissenschaften, in Logik, Dialektik und Metaphysik, aus einander zu treten begann, das ist also jetzt zur unauflöslichen Durchdringung wieder in Eins verschlungen. Das aus diesen drei Momenten resultirende Ganze enthält aber einen neuen Widerspruch, der zu einer neuen Entwickelung forttreibt, bis der Kreislauf der Gestaltungen des Denkens vollendet ist, und dieses durch die Erreichung der absoluten Idee seinen eigenen Begriff erfaßt hat.

Der Anfang der Wissenschaft ist also das Schlechteste, Unentwickeltste. Das der Natur der Sache nach erste, Alles erzeugende Princip ist in der philosophischen Deduction vielmehr das Letzte, wohin wir gelangen. Zur Wahrheit kommen wir daher erst am Ende. Durch alle Vermittelungen der Dialektik enthüllt sich stufenweise das göttliche Princip; und nur wenn wir mit Lösung aller Gegensätze das Ziel unserer Betrachtungen erreicht haben, so hat sich das göttliche Wesen in seiner Klarheit uns offenbart, und als den wahrhaften Anfang bewährt. Erst am Ende finden wir also den wahren Anfang; und Gott ist das Alpha und Omega. Hieraus löst sich leicht die Schwierigkeit des Anfangs, das Kreuz so vieler Philosophen. Fangen wir mit dem Besten, was wir haben, mit dem ewigen Princip aller Dinge selber an: so schwebt es unbewiesen in der Luft, und alle Entwickelungen aus ihm theilen denselben Mangel. Der Anfang darf nichts Bewiesenes sein, weil dies etwas Anderes schon voraussetzte. Indem wir aber mit dem Einfachsten, Unbestimmtesten beginnen, so braucht es nicht bewiesen zu sein, weil ihm jede eines Beweises bedürftige Bestimmung noch abgeht. Wir kennen also selbst die Unwahrheit eines solchen Anfangs; denn wir verlassen ihn eben, um im Fortschreiten dem wahren Anfang näher zu rücken. Der Anfang ist daher eine aufzuhebende und durch

immanente Dialektik zu ihrer Wahrheit zu leitende Voraussetzung. Was ist nun aber endlich dieser Anfang? Eben nichts Anderes, als der Anfang selbst, dessen Begriff wir somit nur zu analysiren haben. Im Anfang ist die Sache; aber insofern sie anfängt, ist sie auch nichts, als das bloße Ist. Jedes Was, jede Bestimmung, die wir hinzufügten, wäre schon mehr als der Anfang.

a. Das, womit wir, alle phänomenologische Vorläufigkeit bei Seite stellend, logisch, d. h. absolut anfangen, ist also das Sein: der Gedanke des reinen Seins, der ebensosehr reiner Gedanke als reines Sein und in ununterschiedener Einheit Beides ist. Wenn nun Fichte mit dem Ich als Subject-Object, Schelling mit der Vernunft als der Identität des Subjectiven und Objectiven beginnt: so ist das Sein der reinere Anfang, weil der an sich in jenen andern Anfängen enthaltene ursprüngliche Gedanke der Wahrheit hier noch nicht in der zwar entwickeltern, aber darum auch ganz unbewiesenen Form des Ichs oder der Vernunft, sondern in Weise der reinen Unmittelbarkeit selbst erscheint.

α. Das reine Sein ist das Leerste, was es gibt, die ganz allgemeinste, ärmste Bestimmung, die keinem Dinge abgesprochen werden kann, die aber auch noch blutwenig von ihm aussagt. So wenig als man Einem das reine Sein zeigen kann, so wenig kann man denken, ohne etwas zu denken. Beides, das reine Sein so wie das reine Denken, ist eine Abstraction in unserm Geiste: die reine Unbestimmtheit, der jede Wirklichkeit fehlt.

β. Das unbestimmte Sein, von dem Verstande zu einer bestimmten Kategorie im Gegensatz aller andern aufgestellt, ist zugleich der erste reine Gedanke, der uns in der Geschichte der Philosophie begegnet. Lassen wir die Jonier, die das Absolute noch in Form eines Naturelements, und die Pythagoreer, die es als Zahlen, d. i. als versinnlichte Quantität, faßten, und so in der Mitte zwischen der Sinnlichkeit und dem Gedanken stehen, weg: so beginnen die Eleaten den wahren Idealismus in der Philosophie; und Parmenides sprach den Anfang der Logik

aus, indem er sagte, Alles ist Sein, Sein und Denken aber identisch. Wie Parmenides im Beginne der Philosophie alle Bestimmtheiten des Seins noch vor sich, oder vielmehr in den Schacht des Absoluten versenkt hatte: so ist am Ende die moderne Reflexion auch wieder zum Sein zurückgekehrt, aber indem sie alle Bestimmtheit hinter sich und verflüchtigt hatte. Das Resultat nicht als die erfüllte Bewegung aller Bestimmtheiten, sondern als caput mortuum und abstracte Rückkehr zum Anfang fassend, sagte Jacobi von dem Gotte des Spinoza, daß er das Principium des Seins in allem Dasein sei.

2. Die Dialektik hat nun diese einseitige Verstandesbestimmung aufzulösen. Indem das Sein das Bestimmungslose ist, ist es die Negation jeder Bestimmtheit. Um zum Gedanken des reinen Seins zu kommen, müssen wir jedes bestimmte Sein ausschließen. Das Sein ist also nur zu denken durch absolute Abstraction und absolute Negation. Um das Sein zu denken, muß ich nicht Dieses, nicht Dieses u. s. f. ins Unendliche denken. Was denke ich also, wenn ich das Sein denke? In der That Nichts. Das Sein hat den Gedanken des Nichts an ihm selbst, und ist in denselben übergegangen. Dieser Gedanke ist aber wieder nur die andere Einseitigkeit, welche der Verstand ebenfalls fixirt, und so dem Sein gegenüberstellt. Die zweite Stufe, als die des entwickelten Gegensatzes, wird weniger fähig sein, metaphysische Definitionen Gottes zu liefern, als die erste und dritte. In der That liegt sie aber der Zenonischen Dialektik zu Grunde, die durch den Widerspruch das Nichts jeder Bestimmtheit nachweisen wollte. Und wenn, nach dem Kantischen Resultat, Gott nur das prädicatlose, unerkennbare Wesen ist, so hat in der That ein solches Philosophiren ebenfalls die Kategorie des Nichts auf ihn angewandt.

3. Indem die Dialektik nun auch dem Nichts, wie dem Sein, zu Leibe geht, wird sich uns daraus der erste speculative Gedanke, die einfachste Aeußerung der positiven Vernunft ergeben.

Das Nichts iſt; denn es iſt ein Gedanke. Es iſt aber nicht nur irgend ein Gedanke, ſondern derſelbe Gedanke, als das reine Sein, nämlich der ganz unbeſtimmte Gedanke. Das Nichts iſt ſo ferner die Negation aller Beſtimmtheit: Alles, was wir gebrauchten, um das Sein zu beſchreiben, paßt auch auf die Charakteriſirung des Nichts. Sein und Nichts ſind alſo identiſch. Dieſer Satz klingt nur darum ſo paradox, weil er nicht mit ſeinem entgegengeſetzten verbunden wird: Sie ſind abſolut nicht identiſch. Es gibt keinen ſchroffern, unvermitteltern Gegenſatz, als den von Sein und Nichts; und dennoch iſt ihr Unterſchied ganz unſagbar, weil jedes der Unterſchiedenen beſtimmungslos iſt: denn es handelt ſich nicht von einem beſtimmten Sein oder Nichts, ſondern von dieſen ganz abſtracten Gedanken ſelbſt. Die Löſung dieſes Widerſpruchs, und ſomit die Wahrheit, iſt nur darin zu finden, daß Beide in Proceß mit einander begriffen ſind, in welchem ſie ihre Identität ewig ſetzen, und ebenſo wieder aufheben, um in dieſelbe abermals zurückzukehren. Der Gedanke nun, worin Sein und Nichts auf dieſe unruhige Weiſe mit einander verknüpft ſind, iſt das Werden, die entwickelte Natur des Anfangs ſelbſt. Was wird, iſt und iſt auch nicht; es fängt erſt an, zu ſein. Nichtſein geht ſtets in Sein über, das Entſtehen: wogegen im Vergehen das Sein in Nichts umſchlägt. Sein und Nichts ſind nicht mehr ſelbſtſtändig, ſondern im Werden zu Momenten herabgeſetzt. Je weiter wir in der Entwickelung der Kategorien fortſchreiten, deſto Mehreres heben wir in dem jedesmal gewonnenen Reſultate auf, deſto reicher wird dieſes; denn das aufgehobene Selbſtſtändige iſt zugleich ein aufbewahrtes Moment. Die letzte Definition wird ſomit die reichſte ſein; und das höchſte Princip, wozu wir am Schluſſe gelangen, Gott, iſt das, worin alle Dinge nur als Momente, nicht als ſelbſtſtändige, erhalten ſind. In der Geſchichte hat Heraklit die Gedanken des Parmenides und des Zeno zuſammengebracht, und das Werden oder Fließen aller Dinge ausgeſprochen, indem er Sein und Nichtſein als gleich

berechtigt und identisch behauptete. Er ist, als der erste speculative Philosoph, vom Volke der Dunkele genannt worden; wir aber können bei ihm „Land“ rufen, seine Philosophie ist ein integrirender Theil und die erste Grundlage unserer Logik.

β. Die Unruhe des Werdens ist jedoch ein neuer Widerspruch. Denn wenn Sein und Nichts in einander übergegangen sind, so können sie nicht mehr aus ihrem Gegensatze zu der Einheit sich hin bewegen; sie ruhen also thatenlos in derselben aus. Das Product des Werdens ist das Gewordene, die ruhige Verknüpfung von Sein und Nichts. Alles Gewordene ist ein Sein, das mit einer Negation behaftet ist; ein solches Sein nennen wir aber das Dasein, oder die Bestimmtheit. Die Bestimmtheit ist die Negation, sagte schon Spinoza. Alles Dasein hat also den Keim des Todes schon in sich. Die Momente des Seins und Nichts werden sich jetzt successiv am Dasein herauskehren, und so dasselbe zu Grunde richten.

α. Das Dasein ist aus der Unbestimmtheit des reinen Seins an den heitern Tag des Lebens getreten. Dies kann es aber nur dadurch, daß es sich dem Negativen opfert. Es ist nur dieses Bestimmte, weil es nicht jenes ist. Als Dasein ist es Etwas, und nicht Anderes: jenes ein Sein, woran ein Nichts klebt, dieses das daseiende Nichts des Etwas. Da das Etwas nur Dieses ist, weil es nicht Jenes ist: so ist es, was es ist, nur vermittelst dieses seines Nichtseins. Daß erst das Nichtsein der Grund des seienden Etwas ist, wird aber zunächst vergessen. Das Nichtsein wird nur als sein Verhältniß zu Andern ausgesprochen, an sich sei das Etwas aber real. Das Dasein wird also als Realität behauptet: und in diesem Sinne Gott von Anselm, Cartesius bis auf Wolf herunter als das allerrealste Wesen. So wäre er aber nur eine Summe von lauter Relationen, die sich schließlich auf bloße Negationen reduciren.

ב. Dem Daseienden kommt so keine Realität, im Gegentheil Nichtsein zu. Das Nichtsein, welches an dem Dasein selber

ſich herauskehrt, iſt ſeine Grenze. Die Grenze iſt nicht das, wo das Daſein aufhört, noch auch eine exiſtirende Mitte zwiſchen dem Etwas und ſeinem Andern; ſondern in ſeiner Grenze erſt iſt Etwas, was es iſt. Acker zu ſein, iſt die Grenze dieſes Landes, ſeine Beſtimmtheit, ſein ὅρος: er iſt dies nur, indem er nicht Wald, Wieſe u. ſ. f. iſt. Dieſes Negative iſt ſelber das Princip des Daſeienden; die Grenze, wiederum als das Poſitive geſetzt, iſt die Qualität, das ganz ausſchließliche und beſchränkte Sein, woran das Etwas gebunden iſt, und mit dem es untergeht. So ſetzten Pythagoras, Plato und Proklus das πέρας als das beſtimmende Princip der Dinge. Und Jacob Böhm faßt die Qualität, wegen der Beengung, die in derſelben liegt, als die Qual der Dinge auf. Die Qualität Roth iſt nur das Nichtſein des Gelben, Blauen, Grünen; und dieſes Nichtſein hat ſie an ihr ſelber. Alle dieſe übrigen Qualitäten ſind, wie Ariſtoteles ſich ausdrückte, der Beraubung nach im Rothen. Aber dieſen Negationen kommt ebenſo ihrerſeits das Sein zu. Die ſeiende Qualität kann ſich vor dem Nichtſein nicht bewahren, und die beraubte ſtrebt zum Sein, zufolge derſelben Dialektik des gegenſeitigen Umſchlagens von Nichts und Sein, die wir oben bereits entwickelt haben. Das Daſein iſt ſomit ein Endliches, weil ſein Sein ſich nothwendig in Nichts verkehren, alſo zu Ende gehen muß. Das Daſein kann der Veränderung nicht entrinnen, weil das Nichts, das es in ſich beherbergte, nothwendig ans Sein treten muß. Es iſt der Fluch des Daſeins, nicht aushalten zu können und ſeiner Auflöſung entgegen zu eilen:

Denn Alles, was entſteht,
Iſt werth, daß es zu Grunde geht.

Das Endliche kann nicht bleiben, was es iſt: ſondern muß ein Anderes werden, weil es das Andere an ihm ſelbſt hat. Die Veränderung iſt daher zwar die Manifeſtation der Endlichkeit der Dinge. Die Dinge verändern ſich aber zugleich nur, weil ſie an ſich oder der Beraubung nach noch andere Qualitäten ſind: dieſe

machen die Bestimmung der endlichen Dinge aus, welche in ihrer unmittelbaren Beschaffenheit aber nur diese Eine Bestimmtheit sind. Dieser Widerspruch treibt sie zur Veränderung, welche damit eben ein Höheres durchblicken läßt. Der Trieb nach Veränderung stammt zwar aus der Endlichkeit; ein in sich vollendetes Wesen will, wie Aristoteles sagt, stets Dasselbige. Aber die Veränderung ist der erste Schritt, sich aus den engen Grenzen des Daseins zu befreien. Etwas wird ein Anderes; es hat sein Nichtsein zum Sein erhoben. Das gewordene Andere ist aber selbst ein Sein mit einer Negation, ein seiendes Nichtdasein, oder ein Etwas; es hat also wieder den Trieb sich zu verändern, u. s. f.

3. Auf diese Weise ist in das Endliche eine Unendlichkeit der Entwickelung geworfen, welche es zwar nie erfüllt, aber im Uebergehen von einer Bestimmtheit zur andern dennoch immer zu erreichen strebt. Das Endliche ahmt, wie Aristoteles abermals bemerkt, durch seine ewige Veränderung das Unendliche nach. Das Endliche ist an sich das Unendliche, die Unendlichkeit der Qualitäten: und diese sucht es nun, da es dieselben nicht auf einmal besitzen kann, wenigstens nach und nach ins Dasein zu fördern. In Allem ist Alles enthalten, Aus Allem kann Alles werden, sind die hierher gehörigen metaphysischen Sätze des Anaxagoras, wie des Giordano Bruno und Anderer. Auch Leibnitz' Behauptung, daß jede Monas an sich, oder der Möglichkeit nach, das ganze Universum sei, geht darauf hinaus. Da diese Unendlichkeit aber nie realisirt ist, und wir nur von einer Beschaffenheit zur andern fortgehen, ohne die wahre Bestimmung je zu erreichen, so schreitet dieser Proceß der sich aufhebenden und wieder erzeugenden Endlichkeiten ins Unendliche; eine solche Unendlichkeit ist aber die schlechte Unendlichkeit, weil sie selbst nur Endlichkeiten vor sich bringt. Wie die Bestimmung, die nie zur Realität kommt, sondern als nichtseiende erscheint, das Sollen ist: so wird die Beschaffenheit, da sie, als aufzuhebende Endlichkeit, die nicht sein sollende Grenze ist, zur Schranke. Der

der Vielheit, ohne wie Heraklit beide Gegensätze durch den Begriff des Werdens vermitteln zu können. Aber auch Leibnitz ist, wenn gleich ein feinerer Atomist. Die Monade der Monaden soll zwar die Idealität der vielen Monaden sein; diese Einheit ist aber nur eine vorgestellte gegen die wirkliche Selbstständigkeit der einzelnen Monaden, deren jede für sich die Totalität der Weltvorstellung sein will. Jedes der Vielen ist nun, was das Andere; sie sind also alle Eins. Diese Rückkehr der Vielheit in Eine Einheit ist die Allheit. Nur wer diese Kategorie als die letzte metaphysische Definition Gottes ansieht, kann des Pantheismus beschuldigt werden.

ב. In der Allheit sind die Vielen nicht wahrhaft getilgt, sondern vielmehr zur absoluten Selbstständigkeit fixirt. Die Allheit ist noch nicht die Allgemeinheit, sondern nur die Summe der vielen Eins, und so die Quantität. Jedes Eins ist gleichgültig gegen das Andere; es begrenzt das Viele, und dieses schickt ebenso über seine jedesmalige Grenze wieder hinaus. Die Grenze und die aufgehobene Grenze sind die beiden untrennbaren Momente der Quantität. Die Quantität ist also ihrer Natur nach unendlich, in der Existenz aber immer nur eine endliche Größe, ein Quantum, weil immer noch über sie zu einer größern Quantität hinausgegangen werden kann. Die Quantität ist aber nicht nur gegen sich selbst, sie ist auch gegen die Qualität gleichgültig; denn zunächst bleibt eine Qualität dieselbe, wenn auch die Quantität verändert wird. Die Gleichheit der Vielen, wonach jedes absolut mit den Andern zusammenhängt, ist die Continuität: daß aber überall dieser Zusammenhang unterbrochen werden und das Eins als Grenze erscheinen kann, die Discretion. Die continuirliche Größe ist eine Continuität Discreter: die discrete, eine Discretion Continuirlicher. Da in der Quantität das Andersein aufgehoben ist, so ist hier noch viel mehr, als bei der Qualität, die Grenze das eigene Sein der Quantität. Die Grenze von hundert Fuß ist der hundertste;

erst in dieser Grenze sind sie, was sie sind. Die discrete Grenze, als eine reine Continuität in sich aufgefaßt, bildet die extensive Größe. Diese Summe ist zugleich etwas ganz Einfaches; die Discretion dieser extensiven Continuität, die Grenze, als das Sein dieser Vielen, ist der Grad oder die intensive Größe. Im Grade hat die Quantität ihre Vollendung erreicht, und ist wieder zur Idealität zurückgekehrt. Denn aus der außer sich gekommenen Grenze oder dem äußerlichen Bestimmtsein des Quantums ist im Grade das Anundfürsichbestimmtsein der Qualität wiederhergestellt. Der Grad, als das qualitative Quantum, ist auf die Quantität bezogen: er ist das, was er ist, nur durch sein Bezogensein auf dieselbe; zugleich ist er eine ganz einfache Bestimmtheit. Zwanzig Grad Wärme sind eine qualitative Empfindung, etwas Intensives; aber sie sind dies nur durch die vorhergehende und nachfolgende Größe. Diese intensive Größe hat an der Länge der Queckfilbersäule im Thermometer eine extensive Größe zu ihrem Ausdruck.

3. Ein an und für sich bestimmtes qualitatives Sein, welches durch die an ihm befindliche Quantität erst zu diesem Fürsichsein gelangt, nennen wir nun ein Maß, die vollendete Identität der Idealität und Quantitat. Das Maß ist ein absolut Einfaches, welches in diesem Aeußerlichsein und ungeachtet dieses Aeußerlichseins sein Anundfürsichsein sich zu bewahren weiß. Die Quantität wird auch bis zu einem gewissen Grade gleichgültig gelassen, und hat eine Breite des Spielraums, innerhalb dessen sie sich bewegen kann, ohne der Qualität zu schaden; diese Grenze aber überschritten, schlägt sie in eine andere Qualität um. Die Bestimmtheit des Menschen ist an seine Größe gebunden, wenn sein Maß auch nicht ein absolut festes ist. Die Qualität ist nicht mehr beschränkte Qualität, die am Andern ihre Grenze, ihre Negation hat; sondern die Qualität erhält sich im Quantitativen, und kann die Gleichgültigkeit der Grenze aushalten. Ist sie aber von der Quantität überflügelt, so stellt sie sich, als eine

neue Qualität, aus ihrem Verluste wieder her; Qualität und Quantität sind also in stetem Wechsel begriffen. Das Wasser, dessen Wärme erhöht wird, bleibt Wasser, bis auf einen Punkt, wo dies gleichgültige Vermehren in eine andere Qualität, in Dampf, umschlägt. Ein solches Anundfürsichsein, welches im absolut Andern seiner vielmehr mit sich zusammengeht, ist das Wesen, das in seiner Erscheinung identisch mit sich bleibt. Protagoras, indem er behauptet, Der Mensch ist das Maß aller Dinge, und die Aristotelische Tugendlehre stehen auf dem Standpunkt des Maßes. Auch die Megariker haben in ihren Trugschlüssen diesen Uebergang der Qualität und Quantität in einander richtig eingesehen. Quantität und Qualität erhalten successiv die Bestimmung des Wesentlichen und Unwesentlichen, und gehen so in ihre Indifferenz über; eine Kategorie, deren sich Schelling öfter bediente, wie er auch alle Differenz der Dinge nur als eine quantitative gelten lassen wollte.

b. Das Wesen ist das vollständig explicirte Fürsichsein, welches sein Andernsein, das Gleichgültige, Unwesentliche vollkommen durchdrungen hat, und darin mit sich identisch bleibt. Dieses Unselbstständige, was nur der Träger eines Andern und in sich nichtig ist, ist der Schein. Der Schein ist dem Wesen, als ein Moment, nothwendig: aber lediglich, um sich in demselben abzuspiegeln. Das Wesen in den Schein aufgehen zu lassen, und das Gebiet des Scheins für den ganzen Umfang des Wesens zu halten, ist der Standpunkt der Sophisten. Der Gedanke des Seins ist im Wesen entzwei gebrochen; dieses Gedoppeltsein bringt eben das Scheinen des Wesens in das Sein, die Reflexion des Wesens in ein Anderes hervor. Indem aber dieses Andere ebenso in das Wesen reflectirt ist, so scheinen Beide in einander; sie sind an sich dasselbe, und die Dialektik des Wesens hat diesen Uebergang und diese Einheit blos nachzuweisen. Im Sein ist Alles unmittelbar, im Wesen ist Alles ein Gesetztes, Vermitteltes: und zwar ist das Eine durch das Andere gesetzt

und vermittelt. Indem die Selbstständigkeit Beider sich aufhebt, werden sie identisch. Der *νοῦς* des Anaxagoras ist das reine Wesen, welches im Scheine des Andersseins sich zu erhalten weiß; seine Homöomerien sind das im scheinbar ganz Heterogenen sich als das Wesentliche Zeigende und Erhaltende.

α. Das in sich reflectirte Wesen haben wir nun zunächst selber als eine Totalität in sich zu betrachten. Hier auf der Stufe des Gegensatzes treten die Verstandes-Kategorien in ihrer größten Schärfe hervor; und es ist um so interessanter, sie zu Vernunftbestimmungen umzuwenden.

κ. Das Wesen ist die reine Identität mit sich, aber nicht als eine Kategorie des Verstandes, sondern die speculative Identität aller Dinge. Gott ist das Wesen aller Dinge, in welchem sie alle identisch sind. Das Gesetz der Identität oder der Satz des Widerspruchs, daß A nicht gleich Nicht-A sein kann, welchen besonders Wolf an die Spitze seiner Metaphysik stellte, ist das erste Denkgesetz des Verstandes, hat aber nur den Werth einer leeren Tautologie. Wir haben gesehen, daß Alles in Allem enthalten ist, und die Unendlichkeit die Bestimmung und das Wesen der endlichen Dinge ausmacht. Die Identität ist also nicht eine leere Identität; sonst hätten wir Gott nur in der Definition eines höchsten Wesens. Die unendliche Mannigfaltigkeit ist ein Scheinen innerhalb dieser Identität: das Wesen aber durch diese Mannigfaltigkeit nicht getrübt, sondern dennoch einfach. Die Identität ist also die Identität der Identität und der Nichtidentität; und das ist der Sinn des von Schelling aufgestellten Identitätssystems.

ב. Der Unterschied steht also der Identität nicht gegenüber, sondern diese hat ihn an ihr selber; das Wesen ist nur das sich in seinen Unterschieden erhaltende Sein. Der Satz des Unterschiedes ist ein zweites Denkgesetz des Verstandes, aber ebenso einseitig, als das erste. Wie vorhin jedes Ding mit sich identisch sein sollte, so wird es jetzt von allen andern unterschieden;

worauf das Leibnitzische principium identitatis indiscernibilium beruht. Einmal wird den Dingen die Identität, das andere Mal der Unterschied zugeschrieben; und so widerspricht sich der Verstand selber. Das Ding ist aber nicht nur verschieden gegen Anderes, sondern an sich selbst unterschieden: und so der Gegensatz. Es ist seinem Wesen nach die Unendlichkeit der Bestimmungen, existirt aber nicht als diese Totalität. So ist es der Widerspruch, der den Trieb erzeugt, sich aus dieser Scheinexistenz zu befreien, und das Wesen in sich zur Darstellung zu bringen. Der Widerspruch ist also nichts Schlimmes, und darf nicht, wie bei Zeno, das Nichts zum Resultate haben; sondern er ist vielmehr der Quellpunkt höherer Lebendigkeit.

3. Die am Unterschied überall hervorbrechende Identität, das stete sich Entfalten der Identität zum Unterschiede, ist der Grund, oder das thätige Wesen. So wenig das Wesen eine todte Identität, so wenig ist es ein ruhender Unterschied. In dem Grunde sind beide Gegensätze identisch; und das dritte Gesetz des Verstandes, welches Leibnitz, als den Satz des zureichenden Grundes, an die Spitze seiner Philosophie stellte, ist noch das erträglichste. Doch auch hier wird der Grund nur auf die Eine Seite gestellt, und das Begründete auf die andere. Dann wäre der Grund wieder nur die abstracte Identität, das Begründete der Unterschied. Der Grund erhält sich aber in dem Begründeten, und das Begründete ist nur die Manifestation des Grundes selbst. Diese Identität des Grundes und des Begründeten ist der Standpunkt der Emanationslehre, die wir bei Philo, der Cabbala, den Gnostikern und Neuplatonikern finden. Gott als den Grund bestimmen, ist eine hohe Definition. In ihm ist involvirt, was in der Welt evolvirt ist. Die Welt, als der explicirte Gott, scheint aber dann doch immer höher zu sein, als das blos implicite existirende Wesen Gottes. Und das ist der Mangel des Emanationssystems überhaupt. Weil der Grund das, was er ist, nur in seinem Begründeten ist, das

Begründete also erst den Grund wahrhaft manifestirt, so ist dieser im Begründeten eigentlich zu Grunde gegangen. Wegen der Einheit des Grundes und des Begründeten muß jener aber selbst die Totalität der Bestimmungen des Wesens, und nicht blos die Seite der Identität darstellen; Identität und Unterschied sind als Momente an dem Grunde gesetzt. Der Grund, als die Identität, in welcher jedoch die Möglichkeit aller Unterschiede liegt, ist das Substrat oder die Materie: der Unterschied, als ein Moment an der Materie gesetzt, die Form. Die Materie ist der Formen empfänglich; und die Formen sind unselbstständige Momente, die an der Materie erst ihr Bestehen haben. Die Materie ist indessen nicht das wahre Wesen, sie ist nur die unbestimmte Grundlage; das bestimmte Wesen ist erst in der Form enthalten, die Totalität der Formen daher das ganze Wesen selbst. So hat Schelling Gott als die Identität des Wesens und der Form definirt, und auch Aristoteles, dessen metaphysische Betrachtung auf vier Ursachen der Dinge geht, setzt als die zwei ersten Materie und Form. Form und Materie sind Abstractionen, die erst in ihrer Einheit Wahrheit haben. Eine ewige Materie ohne Form gibt es nicht, und die Formen sind nichts ohne ihren Träger; was schon Averroes, dem Aristoteles folgend, behauptete. Es existirt also nur formirte Materie und materialisirte Form; daher die Aristotelische Lehre von der Immanenz der Form. Und Plato's Ideenlehre, als das Reich der Formen, hat nur Wahrheit, inwiefern nicht (was bei ihm blos mythische Einkleidung war) ein Chaos vorausgesetzt wird, in welches erst hinterher diese Urbilder abgedrückt würden. Jene Identität von Form und Materie ist der Inhalt, ein so und so bestimmter Stoff. Hiermit ist aber die Grundbeziehung aufgehoben. Der Inhalt ist das sich in beiden Formen, des Grundes und des Begründeten, gleich bleibende Stoffartige.

β. Das ganze Wesen ist als Inhalt in sein Begründetes übergegangen und darin erhalten; und das nennen wir die

Erscheinung. Die Erscheinung ist kein Schein, das am Wesen Unwesentliche; sondern der ganze Inhalt des Wesens hat die Form des Unwesentlichen angenommen, und dadurch erst ist das Wesen mit sich selbst zusammengegangen und thätiges Wesen geworden. Denn ehe es als Grund die Macht hatte zu erscheinen, war es nur ein Wesenloses, und noch nicht das wahrhafte Wesen. In der Erscheinung ist die ganze Breite des Daseins wieder hergestellt, aber mit der Bestimmung, daß es nun nichts Unmittelbares mehr, sondern ein durch das Wesen Vermitteltes und Gesetztes ist. Doch da der ganze Inhalt des Wesens in die Erscheinung hinübergetreten ist, so ist die Erscheinung auch wieder Totalität, und als solche zu betrachten.

β. Die Erscheinung, als Rückkehr zum Sein, muß nun auch sich als unmittelbares Sein setzen, und ihr Herkommen vom Wesen vergessen. Als solche, ist die Erscheinung Existenz. Die Existenz ist ein Sein, ein Dasein, aber nicht mehr mit dieser qualitativen Grenze; sondern sie hat, ungeachtet ihrer einfachen Identität, das Andersein als eine Totalität von Unterschieden in sich aufgenommen. Die Momente der Existenz sind daher dieselben, als die des Grundes. Die Existenz ist eine Grundlage, in welcher aber die Totalität der Unterschiede nicht blos an sich enthalten ist, sondern als existirende Totalität; und dies ist das Ding. Die Abstraction der Identität für sich gesetzt, ohne den Unterschied, wäre die Dingheit. Das Ding selber enthält aber alle seine Formen in sich. Diese Formen oder Qualitäten, als existirende, die ihre Schroffheit aufgegeben haben, und in jedem einfachen Punkte des Dinges sich durchdringen, sind die Eigenschaften. Die Totalität der Eigenschaften bilden das Ding selbst; und nur getrennt von diesen wäre das Ding eben die leere Dingheit. Die Eigenschaften sind also vielmehr die selbstständigen Materien, aus denen das Ding als ihre oberflächliche Beziehung besteht; jede Eigenschaft ist selbst das Ineinander von Form und Materie, d. h. mit andern Worten selbst ein Ding. Wenn sie nun auch

zusammengenommen den Grund des Dinges ausmachen, so ist doch jede für sich nur ein Moment des Grundes. Die aus einander gezogenen Momente dieses Grundes sind die Bedingungen des Dinges. Roth ist eine Eigenschaft des Kleides, aber als abgelöster Färbestoff eine Bedingung für die Existenz des Kleides. Die Bedingungen sind somit die Voraussetzungen des Dinges, sie gehen demselben vorher; und wenn der Kreis der Bedingungen geschlossen ist, so tritt die Sache in die Existenz. Die Sache erscheint als das Bedingte, die Eigenschaften als das Bedingende. In der That ist aber die Sache vielmehr die Totalität ihrer Eigenschaften: und wie das Bedingte, so zugleich das Bedingende dieser ihrer Bedingungen. Die Sache existirt nämlich schon in der Totalität ihrer Bedingungen, und der Uebergang in die Existenz ist ein bloßer Unterschied der Form. Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, der Priestertrug, die Sittenverderbniß des französischen Hofes, die ungeheure Schuldenlast des Staats sind die Bedingungen der französischen Revolution, in denen sie selbst schon enthalten ist. Die wahrhafte Ansicht der Geschichte muß die Begebenheiten nicht aus ihren Veranlassungen, sondern diese aus jenen erklären. Damit ist aber der Gegensatz des Bedingten und des Bedingenden aufgehoben. Die Sache ist das sich selbst Bedingende; sie setzt ihre Bedingungen nur als Momente ihrer Existenz voraus, um in ihnen mit sich selber zusammen zu gehen. Wie also vorhin die Qualitäten und Formen in den Eigenschaften, so haben jetzt die Dinge in der Sache ihre Selbstständigkeit verloren, und sind zu Momenten derselben heruntergesetzt. Die sich selbst bedingende Sache ist das Unbedingte, das mit dem ganzen Inhalt des Wesens erfüllte Existirende, durch welches die Thätigkeit des Wesens, als des Grundes, hindurchblickt. Dies ist die Hauptkategorie des Jacobischen Standpunkts: nur daß dabei der Gegensatz des Bedingten und Unbedingten als ein fixer vorausgesetzt blieb, und nicht in die speculative Einheit der Vernunft erhoben wurde.

3. Die Existenz weist zwar, das Wesen in sich selbst zu haben; sie deutet auf ein Anderes, als sie selber ist, hin. Weil aber das Wesen es ist, welches in der Existenz zum Dasein kommt, so ist die Existenz zur Erscheinung geworden. Das in der Erscheinung existirende Wesen ist das Ding-an-sich; die Mannigfaltigkeit der Dinge gehört der Erscheinung an. Dies ist die Grundkategorie der Philosophie Kants. Der Verstand hat hier den höchsten Gipfel der Trennung und der Zerrissenheit erreicht. Gott ist als das höchste Wesen zu einem Jenseits geworden, und die übersinnliche Welt der diesseitigen als ein starrer Gegensatz gegenübergestellt. Wir können nur Erscheinungen, nicht Gott, das Ding-an-sich, erkennen. Wo möglich steigert die Kantische Schule noch diesen Zwiespalt, indem sie jedes einzelne Ding in ein Diesseits und Jenseits zerlegt: und so die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinung in die übersinnliche Welt, als die vielen Dinge-an-sich, hinüberträgt. Die Erscheinung ist aber doch kein Schein: der ganze Inhalt des Dinges-an-sich ist in derselben erhalten, das Ding-an-sich also nicht leer; sondern weil das Ding-an-sich in die Erscheinung getreten ist, so sind eben Beide identisch. Das in der Erscheinung erhaltene Wesentliche ist das Gesetz der Erscheinung, und das Reich der Gesetze somit das wahrhaft existirende und erschienene Ding-an-sich. Das Gesetz enthält den ganzen Unterschied der Erscheinung, aber als einen einfachen; der Erscheinung kommt außerdem noch der ganze Fülle des Daseins zu.

4. Das Wesen hat sich auf diese Weise zu einer doppelten Totalität auseinandergelegt. Jede Seite ist das ganze Wesen, und zwar zugleich der vollständigen Existenz; dennoch sind sie sich aber noch entgegengesetzt. Das ist das wesentliche Verhältniß, welches beide Totalitäten sich noch zu einander zu bewegen haben werden. Das Wesen, welches, als ein einfaches Insichsein der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinung, in der Existenz gesetzt ist, ist das Ganze: die existirende Mannig-

faltigkeit selbst aber, die Theile. Das Ganze ist nur die Totalität der Theile selbst, und die Theile sind nur Theile als Momente des Ganzen; die Theile sind einander absolut äußerlich, und doch in ganz untrennbarer Identität mit dem Ganzen. Die eigentliche Kategorie des Pantheismus ist die des Ganzen und der Theile. Die Theile bilden zusammen erst das Ganze, und das Ganze erzeugt sich die Theile; so fallen beide Seiten nicht ruhig aus einander, sondern die Beziehung des Grundes ist wieder hergestellt. Das Ganze, als das Setzende der Erscheinung, ist die Kraft: die Erscheinung, als die vollständige Manifestation der Kraft, ihre Aeußerung. Nur an der Aeußerung ergibt sich die Größe der Kraft. Inneres und Aeußeres sind also identisch, und die zwei Totalitäten des Wesens Eine wesentliche Existenz geworden.

Der Schein was wär' er, dem das Wesen fehlte?
Das Wesen wär' es, wenn es nicht erschiene?

γ. Diese Identität des Wesens und der Erscheinung ist die Wirklichkeit. Hier kommen wir zum dritten Mal zum Sein; aber jetzt ist es mit seinem Wesen ausgeglichen, und die gänzliche Identität beider Seiten wird sich uns bald als Begriff darstellen. Das Wirkliche ist das Vernünftige; aber Alles, was existirt und Dasein hat, ist darum noch kein Wirkliches, sondern kann der Vergänglichkeit der Erscheinung angehören.

α. Die Wirklichkeit hat, als Totalität, die Momente des Innern und des Aeußern an ihr selbst. Die Innerlichkeit der Wirklichkeit ist ihre Möglichkeit, als die Kraft, den ganzen Reichthum der Wirklichkeit aus sich zu erzeugen. Die Möglichkeit ist also reale Möglichkeit, und begreift so den ganzen Inhalt der Wirklichkeit schon in sich. Die Thätigkeit, diese Formunterschiede des Innern und Aeußern zu überwinden und von der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen, ist also der Möglichkeit immanent. Diese Energie der Wirklichkeit ist eine der durchgreifendsten Bestimmungen des Aristotelischen Systems.

Während Plato's Ideen mehr in der Form einer ruhenden Möglichkeit erscheinen, so hat die Aristotelische Lehre von der Immanenz der Formen das Princip der Wirksamkeit aufgestellt, das seine Thätigkeit in sich selbst hat. Die Erscheinung steht nun zwar nicht mehr jenseits der Wirklichkeit, sondern ist von dieser bezwungen; aber die Erscheinung ist doch das Medium, in welchem die Wirklichkeit erst zur Wirksamkeit gelangt. Die Momente der Erscheinung sind also auch die Momente der Wirklichkeit; und das haben wir jetzt noch näher zu betrachten. Die Wirklichkeit ist zwar das existirende Unbedingte, ihre Möglichkeit daher so groß, als sie; indem aber diese Möglichkeit auch für sich existirt, so entfaltet sie sich als der Kreis der Bedingungen der Sache. Die Sache und ihre Bedingungen haben eine äußerliche Existenz gegen einander. In ihren Bedingungen erscheint die Sache als nur möglich, und ehe der Kreis der Bedingungen vollständig durchlaufen ist, hat die Sache noch keine Wirklichkeit. Das nur Mögliche ist also das, was sein kann oder auch nicht; ein solches aber ist das Zufällige. Möglichkeit und Zufälligkeit sind daher die abstracten Momente der erscheinenden Wirklichkeit; Beide sind aber schlechthin eins. Was nur möglich ist, hat eine zufällige Existenz; und umgekehrt: das Zufällige ist das nur Mögliche, dem sich das Sein zugesellte, wie das nur Mögliche eine Zufälligkeit, die dieses Seins noch ermangelt. In der That haben beide Seiten aber nur den Schein der Zufälligkeit gegen einander. Denn da die in den Kreis ihrer Bedingungen aus einander geworfene Sache dieselben voraussetzt, ohne daß sie von derselben unabhängig würden: so ist es nicht der Zufälligkeit überlassen, ob die bloße Möglichkeit sich zur Existenz coaguliren werde. Indem die Reihe jener zufälligen Existenzen derselbe Inhalt, als die Sache, ist, so ist diese in jenem Scheine des Zufälligen schon selbst enthalten; und das ist die Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit ist darum so schwer zu begreifen, weil die Zwei, die sich im Verhältnisse befinden, noch den Schein

(aber auch nur den bloßen Schein) der Selbstständigkeit gegen einander haben, und die Einheit somit nur als das innere verborgene Band derselben erscheint. Diese Dunkelheit hat sich im Begriffe noch zur durchsichtigen Klarheit zu befreien.

3. Indem die Nothwendigkeit über das Andere Ihrer übergreift und im Zufälligen sich selbst wiedererkennt, so ist dies Andere selbst ein Nothwendiges. Wir haben deshalb zwei Bezogene, die im Verhältniß der Nothwendigkeit zu einander stehen. Die Sache, als das Unbedingte, Nothwendige, welches der Träger aller dieser Zufälligkeiten ist, und sie ewig zu seiner Nothwendigkeit zurückbiegt, stellt sich im Substantialitätsverhältnisse dar. Der Schein der Selbstständigkeit, den das Zufällige noch hatte, ist in den Accidenzien verschwunden; sie sind nur in und an der Substanz. Cartesius und nach ihm Spinoza haben die Substanz zur Hauptkategorie ihrer Systeme gemacht. Im logischen Fortschritt folgt das Cartesianische und Spinozistische Princip unmittelbar auf die Aristotelische Energie. Denn seit Aristoteles und im ganzen Mittelalter war kein neues Princip in der Philosophie aufgestellt, sondern nur die Verarbeitung der bereits gewonnenen unternommen worden. Selbst Giordano Bruno philosophirt noch hauptsächlich mit den Aristotelischen Kategorien, und spricht von der Einheit der formalen und materialen Ursache, der Möglichkeit und Wirklichkeit u. s. f. Die Substanz ist die unendliche Thätigkeit des Setzens ihrer Accidenzien: die Totalität der Accidenzien, die Substanz selbst. Die Accidenzien gehen aus der Möglichkeit in die Zufälligkeit, und aus der Zufälligkeit wieder in die Möglichkeit über; und nur in den Accidenzien kommt die Substanz zur Wirksamkeit. Da die Accidenzien die ganze Substanz in sich enthalten, so sind sie selbst die Substanz, aber als eine passive. Die durch die thätige Nothwendigkeit auf einander Bezogenen sind also die active Substanz als die Ursache, und die leidende als die Wirkung. Die Ursache ist aber erst in der Wirkung und durch die Wirkung

Gattungen besonders die Alexandriner aufgefaßt, eine intelligible Welt, die nicht mehr jenseits der sinnlichen sich befindet, sondern als der Kern der irdischen Welt durch die Hülle derselben hindurchblickt. γγ) Das Allgemeine, indem es durch das Besondere hindurch zur Wirklichkeit dringt, ist die Einzelnheit, einerseits das Herabsteigen des Allgemeinen, andererseits aber erst dessen Vollendung. Das Einzelne ist das Reichste, weil es Allgemeinheit und Besonderheit in sich schließt. Diese Drei sind aber Eins, und Gott so die absolute Persönlichkeit; denn er ist nur der Verlauf des sich besondernden und vereinzelnden Allgemeinen. Das Allgemeine entfaltet sich, als Vater, zu dem Orte der Ideen, als dem Besondern oder dem Sohne, und wird im Einzelnen als Geist wirklich. An die Stelle des Absoluten und seiner Auslegung setzte Malebranche schon, als das Princip seines christlich-idealistischen Spinozismus, diese drei Kategorien des Begriffs.

2. Das Einzelne ist einerseits die Verwirklichung des Allgemeinen, und so diesem adäquat; aber zur Wirklichkeit gehört auch das Auseinandertreten beider Seiten. Die Einzelnheit ist, als unmittelbare Einzelnheit, dem Allgemeinen auch nicht angemessen; dies kann sie nur dadurch werden, daß sie ihre Unmittelbarkeit aufhebt. Die unmittelbare Einzelnheit, um in das Allgemeine zurückgeführt werden zu können, muß zuvor aber ebenso als solche gesetzt sein. Da dieses Setzen indessen freie Entäußerung des Begriffs ist, so sind es nur die Seiten des Begriffs selbst, in die er sich aus einander legt; und diese ursprüngliche Theilung des Begriffs ist das Urtheil, die Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine. In dem Urtheil, Das Einzelne ist das Allgemeine, werden Subject und Prädicat, als durch die logische Copula auf einander bezogen, identisch gesetzt, und dennoch entsprechen sie einander nicht. Dieser Widerspruch ist vornehmlich die bezeichnende Kategorie für die endlichen Dinge; sie sind Urtheile, Einzelne, die unter ein außer ihnen befindliches Allgemeine subsumirt werden.

γ. In der Copula ist aber ebenso die Identität beider Seiten ausgesprochen. Die Copula, da sie das Einzelne und das Allgemeine in sich enthält, ist das Besondere; und die drei Momente des Begriffs haben sich jetzt als ein Ganzes zu entfalten. Dies Verhältniß derselben, wonach die Einzelnheit als der terminus minor auf die Allgemeinheit als den terminus major vermittelst der Besonderheit als des terminus medius bezogen wird, ist der Schluß (E—B—A). Wenn das Urtheil der specifische Ausdruck für die Endlichkeit der Dinge war, so ist der Schluß im Gegentheil der ihrer Vernünftigkeit und Ewigkeit. Alles Vernünftige ist ein Schluß. Denn im Schluß sind Drei so auf einander bezogen, daß sie Eins geworden sind, — die entwickelte Dreieinigkeit der Wahrheit. Schon Schlegel und Schelling hatten angefangen, wenn auch nicht ohne Besprechung mit Hegel, diese Formen des Schlusses, des Urtheils und des Begriffs in höherem Sinne als objective Formen der Wahrheit zu nehmen.

β. Indem die Einzelnheit und Allgemeinheit durch die Besonderheit vermittelt und Beide mit einander eins geworden sind, so ist der Unterschied der terminorum gegen einander aufgehoben: das Einzelne ist ein Allgemeines, und zwar weil es zugleich die Besonderheit an ihm hat; das Allgemeine ist ebenso erst durch seine Verwirklichung im Einzelnen wahrhaft allgemein, und die Besonderheit ausdrücklich die existirende Einheit Beider. Jedes Moment ist also der ganze Begriff, und so ein durchaus selbstständiges, sich selbst genügendes Wesen. Der Begriff hat sich damit die Unmittelbarkeit des Seins gegeben. Wir kommen zum vierten Mal zum Sein; aber jetzt ist es dem Begriffe adäquat, aus ihm geflossen, und so nichts Anderes, als die Objectivität des Begriffs selbst. Als der ganze Begriff ist jedes Moment absolut gleichgültig gegen das andere; denn es bedarf desselben eben nicht. Dies ist eigentlich der Standpunkt Leibnitzens. Jede Monade ist der ganze Weltbegriff, keine erhält etwas von Außen: noch wird sie durch ein Aeußeres bestimmt, sondern entwickelt

Bedeutung mehr, als blos entweder die Darſtellung oder das Mittel für dieſe Thätigkeit des Begriffs zu ſein. Auch dieſe Kategorie hat Plato und Ariſtoteles zur Definition des göttlichen Weſens angewendet.

3. Da das Einzelne dem Allgemeinen noch gegenüberſteht, ſo iſt die Idee auf dieſe Weiſe ſelbſt nur die beſtimmte Idee, welche in ihre entgegengeſetzte Momente, als ſubjective und objective Idee, aus einander tritt. Das Einzelne erſcheint als das Subjective, dem das Allgemeine, oder die Gattung, als das Objective, gegenüberſteht; jede Seite iſt indeſſen ſo Totalität, daß dem Einzelnen das allgemeine Element des ſubjectiven Begriffs, dem objectiven Begriffe aber die Unendlichkeit der einzelnen Objecte zukommt. Das Subject unterwirft ſich dem Objecte als einem Feſten, und will durch Aufnahme deſſelben ſich ihm gemäß machen, — die Idee des Wahren. Das einzelne Subject, als das abſtract Allgemeine, geht darauf aus, durch Verknüpfung der unendlichen Mannigfaltigkeit der einzelnen Objecte das erfüllte Allgemeine daraus zu analyſiren, die analytiſche Methode: oder von der Beſtimmung dieſes Allgemeinen in der Definition zur Beſonderung dieſes beſtimmten Allgemeinen in der Eintheilung, und zur letzten Beſtimmtheit und Einzelnheit des Objects im Theoreme herabzuſteigen, die ſynthetiſche Methode. Das Problem, als das Gegebenſein der Momente des Begriffs einer Sache, in welchen aber ſchon die ganze Realität derſelben enthalten iſt, und nur daraus entwickelt zu werden braucht, iſt der Beginn, beide Methoden zu verknüpfen. Zugleich iſt der theoretiſche Standpunkt damit in den praktiſchen übergegangen. Der ſubjective Begriff iſt jetzt der Maßſtab geworden, wonach das Object ſich zu richten hat. Iſt alle Objectivität nur durch den Begriff geſetzt, ſo haben wir die Idee des Guten. Damit aber das Gute ſich realiſiren könne, muß die Objectivität demſelben auch nicht entſprechen, um durch Negation derſelben dieſe Unangemeſſenheit aufzuheben. Um ſie jedoch immer aufheben zu

können, muß sie immer bestehen; — der Progreß ins Unendliche der Kantischen und Fichte'schen Moral, die also diesen Standpunkt der bestimmten Idee für sich in Anspruch nehmen. Indem das Gute aber doch sich auch immer schon realisirt, so ist das Object auch dem Begriffe adäquat; es ist damit wieder zum Wahren geworden. Dieses Wahre jedoch, nicht mehr als ein Vorausgesetztes, sondern als ein durch das Subject selbst stets als Object Gesetztes, ist die Idee des Schönen, die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, aber selbst noch in Form eines unmittelbaren Seins. Plato und besonders Solger hielten sich vorzugsweise an diese Kategorie. Auch Schellingen war die Schönheit noch das Höchste.

3. Daß nun diese Einheit des Subjects und Objects selbst im Bewußtsein des Subjects hervorgebracht werde, das ist der Standpunkt Hegels, oder die absolute Idee, als ein durch den immanenten Gang der Methode entwickeltes Resultat. Die Thätigkeit der subjectiven Idee erzeugt praktisch die objective Idee, und in dieser Thätigkeit schaut sie dieselbe zugleich theoretisch als eine vorausgesetzte Wirklichkeit an. Analyse und Synthese haben sich in dieser absoluten Methode gänzlich durchdrungen. Der Verstand verfährt zunächst analytisch, indem er einen abstracten Gegensatz isolirt und aus dem Complexus der Wahrheit herausreißt; so ist er der Irrthum. Die Dialektik analysirt aber aus diesem Gegensatz sein Anderes, löst den Irrthum durch sich selbst auf; und dies Verfahren ist ebenso synthetisch, denn es vereint auf diese Weise beide Gegensätze in ein Drittes. Das Leben der absoluten Idee ist nur diese ewige Entfaltung des Gegensatzes in der Analyse, und Zurücknahme desselben durch die Synthese: der Gedanke, der sich im Andern seiner wiedererkennt, und darin nur mit sich selbst zusammengeht.

2. Die Naturphilosophie. Weil die verwirklichte Idee sich als alles Sein erkennt, so ist sie selbst ein Unmittelbares geworden, bleibt nicht im abstracten Elemente des Gedankens,

verliert aber zugleich im abſoluten Außereinander ihre Identität mit ſich keineswegs. Die Idee als der im unendlichen Außereinander exiſtirende Gedanke iſt die Grundform der Natur. Die Natur iſt dieſelbe Totalität der Beſtimmungen des Gedankens, die wir in der Logik ſahen; aber ſtatt daß ſie dort nur ideelle Momente der Idee waren, hat jede jetzt für ſich eine abgeſonderte Exiſtenz gewonnen. Wegen dieſer Zerſplitterung der Momente des Begriffs erſcheint die Natur unter den Kategorien der Zufälligkeit und Nothwendigkeit; denn der Gedanke iſt nur ihr inneres Band, und die Bezogenen haben den Schein der Selbſtſtändigkeit gegen einander. Der Fortſchritt der Geſtalten der Natur hat keinen andern Sinn, als dieſes Außereinander wieder zu überwinden und die Idealität des Begriffs wieder herzuſtellen. Da die Natur aber unter dem Banne der Nothwendigkeit ſeufzt, ſo iſt ſie nicht freie Entwickelung ihrer Stufen aus ihnen ſelbſt: ſondern nur für uns ſind ſie Fortſchritte zur Freiheit des Geiſtes. Der Stufengang der Natur iſt alſo nur ein Stufengang der Dignität, der im Innern des denkenden Begriffs ſeinen Verlauf hat, nicht als zeitliche Succeſſion zum Vorſchein kommt. Die Natur hat daher, als ſolche, keine Geſchichte; und was ſich Dem Analoges findet, iſt nur Rückwirkung des Geiſtes auf ſie. Die Natur iſt Alles zumal; denn die Nothwendigkeit, welche ihre Geſtalten feſſelt, erlaubt nicht, daß die eine ohne die andere ſei. Und weil die Natur ſich alſo nicht allmälig entwickelt hat, ſo hat ſie ſich nicht vervollkommnet, ſondern iſt ewig dieſelbe.

— Die hohen Werke
Sind herrlich, wie am erſten Tag.

a. Als die objectivirte Idee in der ſchroffſten Form des Außereinander erſcheint die Natur zunächſt unter der Kategorie des Mechanismus; die erſte Wiſſenſchaft in der Natur iſt alſo die Mechanik, welche, da ſie noch jedes immanenten Princips der Beſtimmung entbehrt und nur äußerliches Beſtimmtſein zuläßt, wiederum die Kategorie der Quantität für ihre nähern Beſtim-

mungen obwalten läßt. Die Architektonik der logischen Wissenschaft reconstruirt sich also hier nur mit den aus dem Begriffe der Natur nothwendig hervorgehenden Differenzen.

α. Die blos mechanische quantitative Natur, noch nicht als ein reelles Sein, sondern als herkommend aus dem Gedanken und die Idealität desselben noch an sich tragend, ist die mathematische Natur.

ß. Jenes existirende Außereinander, die Idee in Gestalt des unmittelbaren Seins, ist der Raum. Die Natur fängt mit derselben Unbestimmtheit an, als die Logik. Zugleich ist der Raum, als die existirende, aus der gesammten Entwickelung der Idee hervorgehende Unbestimmtheit, des ganzen Reichthums der Idee theilhaftig. Der Raum ist das absolute Außereinander, jedes Hier ist außer dem andern; und doch sind sie absolut identisch, ihr Unterschied ist ein unsagbarer. Die Discretion der vielen Hier ist in der Continuität derselben absorbirt, und der Raum die existirende continuirliche Größe. Als die Totalität der Idee hat er nothwendig drei Dimensionen, die aber zunächst nur einen gleichgültigen Unterschied bilden, und so blos an relativen Merkmalen erkannt werden; — Länge, Breite und Tiefe. Doch machen sie sich auch zu qualitativen Unterschieden. Die Discretion, am Raum blos gedacht, ist der Punkt: die Continuität des Punkts in der Länge, die Linie: die Continuität der Linie in der Breite, die Fläche: die Continuität der Fläche in der Tiefe, der Körper, als umschließende Oberfläche, die jetzt erst wirklich existirende Discretion des Raums.

γ. Die Discretion bleibt indessen am Raum immer nur das beiherspielende Moment. Als Punkt ist sie an ihm zwar gesetzt, aber nur als aufgehobener Raum. Der Punkt existirt nicht im Raume, weil dieser die überwiegende Continuität zum Dasein bringt. Der existirende Punkt aber ist allein der Zeitpunkt. Die Jetzt sind nicht mehr gleichgültig gegen einander, wie die Hier: sondern eins schließt nothwendig das andere aus, ohne es

zugleich neben sich bestehen zu lassen: — der Zeit, der ihre eigenen Kinder verschlingt. Die Discretion ist hier der Unterscheidende: doch ist jedes Jetzt absolut an das andere gekommen, und die Continuität ist ihnen darin nothwendig. Continuität und Discretion sind, als Momente, nothwendig in einander: sie können in der Existenz abwechselnd aus einander fallen, obgleich jedes dieser Momente sich als Totalität zu einer gewordenen Existenz gestaltet. Die absolute Continuität der Zeit macht es unmöglich, daß sie einmal angefangen habe, noch je aufhören werde. Jeder Anfang der Zeit würde ein Jetzt voraussetzen, in welchem sie begonnen hätte; d. h. die Zeit setzt immer schon ihre eigene Existenz voraus. Das ruhende Sein ist in der Zeit in die Negativität des Nichts oder auch zur absoluten Unruhe des Werdens übergegangen. Das Jetzt ist nicht, indem es ist: und ist, indem es nicht ist. Das seiende Jetzt, was vergeht, ist die Vergangenheit: das nichtseiende, was entsteht, die Zukunft; Beides sind Abstractionen, und nur die Gegenwart das Wirkliche, in welchem Beide sich stets berühren und durchdringen. Die Reihe der in der Gegenwart sich succedirenden Jetzt ist die Dauer. Da jedes Jetzt aber identisch mit dem andern, das Uebergehen des Einen ins andere also vielmehr nur ein Zusammengehen der Zeit mit sich selbst ist: so liegt darin der Begriff der Ewigkeit, als der absoluten Gegenwart. Indem die Gegenwart damit das Resultat der ganzen Vergangenheit und der Keim einer unendlichen Zukunft ist, so enthält jeder Moment der Gegenwart die ganze Ewigkeit in sich. Die aufgehobene Unruhe der einander succedirenden discreten Zeitpunkte, so daß sie das ruhige Nebeneinandersein der räumlichen Hier ebenso an sich setzen, ist die Zahl, die paralysirte Zeit, die existirende discrete Größe.

3. Raum und Zeit gehen auf diese Weise aus ihren einseitigen Bestimmungen, die sich freilich nur im Begriffe, nicht nach ihrer empirischen Existenz zu identificiren haben, in ein Drittes,

das ihr speculatives Resultat ist, über. Der Raum, welcher die Discretion an sich setzt, ist der Ort: der Raum wird so Zeit, wie die Zeit Raum geworden war; und dieses Umschlagen des Hier in Jetzt und des Jetzt in Hier ist die Bewegung, der Widerspruch, ihre Identität immer zu setzen und immer wieder den Gegensatz beider Momente zu erzeugen. Durch die Identificirung wird aber die Schärfe des Gegensatzes abgestumpft. Die Bewegung muß also, wie das logische Werden, zum todten Resultate des Gewordenen herabsinken; und das ist die Materie. An ihrer Zusammensetzung besitzt sie die Continuität des Raums, an ihrer Undurchdringlichkeit die Discretion der Zeit. Ein Hier ist durch jene Zusammensetzung absolut auf das andere bezogen, und läßt nicht von ihm ab: die Attraction. Ebenso schließt jedes durch seine Undurchdringlichkeit das andere von sich aus: die Repulsion. Die Vielen wollen durch die Attraction Eins sein, und ebenso repellirt jedes Eins die andern wieder von sich. Dieses ewige Suchen der Einheit und dabei doch Selbstständigbleiben der Vielen ist die Schwere, der vollendete Begriff der Materie. Die Idee ist hier, als innere Identität, das Band der Nothwendigkeit für die materiellen Theile; und dennoch bleibt jeder absolut außer dem andern. Diese im absoluten Außereinander zerfleischte Idee ist der Fluch der Materie, die Unseligkeit ihrer Sehnsucht, nach einer Einheit zu streben, die sie doch ewig nie erreichen kann.

β. Indem das repellirende Eins zugleich viele Eins attrahirt, so setzt es sich als das Eine Eins derselben und schließt die andern ebenso Ein Eins bildenden Vielen als seine Grenze von sich aus. Die Materie, in welcher die Schwere zum Dasein gekommen ist, zersplittert sich also in viele Daseiende, die gleichgültig gegen einander sind und sich so nur nach quantitativen Unterschieden begrenzen; — die Massen, oder besondern Körper. Wegen des absoluten Andersseins derselben gegen einander sind die Vielen im Verhältniß der endlichen Mechanik nur

äußerlich auf einander bezogen. Wenn sie sich bewegen, sind sie durch ein Anderes in Bewegung gesetzt: und wenn sie in Ruhe sind, ebenfalls, nach dem Gesetze der Trägheit. Jene äußerliche Ursache der Bewegung heißt der Stoß, und das Resultat dieser Ruhe der Druck. Weil der Körper durch den andern Gewalt leidet, leistet er ihm Widerstand. Wie im logischen Mechanismus, gilt auch hier das Recht des Stärkern; und da diese Stärke nur auf größerer Quantität beruht, so wirft der größere Körper sich zu einem Centrum auf, welches das Eine Eins ist, worauf sich die vielen Körper als unselbstständige Massen beziehen müssen. Die Schwere macht sich hier als innere Bestimmung der Körper, im Gegensatz zu ihrer blos äußerlichen Mechanik, wieder geltend. Durch den Druck (oder das Hangen) ist der Körper vom Mittelpunkt der Erde entfernt; wird dies zufällige Hinderniß hinweggeräumt, so folgt er seinem freien innern Triebe, und strebt durch seine inwohnende Schwere dem Centralpunkt zu. Der Fall ist also eine relativ freie Bewegung. Er ist im Urtheil der Schwere die logische Copula, die den einzelnen Körper, als das Subject, unter sein allgemeines Centrum, als das Prädicat, subsumirt. Da der Fall mit der Unfreiheit beginnt, so ist der durchlaufene Raum der ersten Secunde nicht durch den Begriff der Bewegung, die ein Verhältniß von Raum und Zeit ist, bestimmt, sondern eine empirische Größe. Indem aber die Freiheit der Bewegung in der Folge eintritt, so muß sie sich auch ihrem Begriffe gemäß als das Werden der einfachen Zeit zum Raum darstellen. Dieses Werden, als ein immanentes, durch sich selbst hervorgebrachtes, kann nichts Anderes, als die Vervielfältigung der Zeit durch sich selbst sein. Mit andern Worten, das von Galilei gefundene Gesetz des Falls ist dies, daß die durchlaufenen Räume sich wie die Quadrate der Zeiten verhalten. Der Wurf ist nur eine zufällige Verbindung von Stoß und Fall, wodurch zwar schon die Verständigkeit der geradlinigten Bewegung in eine durch diese entgegengesetzten Factoren gebildete Curve,

die Parabel, übergegangen ist, die sich aber noch nicht unendlich in sich zurückzubiegen und die äußersten Enden ihrer Schenkel zu verbinden vermag.

γ. Dies gelingt erst in der absoluten Mechanik oder der Astronomie, welche sich als die Lehre von den Maßen der Natur ergeben wird. Im Fall dominirte das Moment der Attraction. Ein Körper ist für sich und selbstständig, die andern unselbstständig und nur für Anderes. Das der Attraction entgegengesetzte Moment des abstracten Fürsichseins, als unendliche Repulsion der Materie festgehalten, hat am Sternenhimmel ein gesondertes Dasein. Der vollendete Begriff der Bewegung, wo Attraction und Repulsion in absoluter Identität und jede auf den Centralkörper bezogene Masse zugleich ein absolut selbstständiges Leben in sich hat, ist erst das Sonnensystem. Der Weg dazu, wo das Centrum noch kein realer Körper, sondern ein mathematischer Punkt ist, sind die Doppelsterne, die sich um einander bewegen. In der Bewegung der Körper des Sonnensystems ist das Suchen des Mittelpunkts untrennbar mit dem Fliehen desselben verbunden. Die Bewegung, in welcher Attraction und Repulsion auf diese Weise zu bloßen Momenten herabgesetzt sind, bildet eine in sich zurückkehrende Curve. Es ist falsch, diese Momente als selbstständige Kräfte zu fixiren: die Attraction als Centripetal-, die Repulsion als Centrifugal-Kraft. Jene identificirt man dann mit der Bewegung des Falls; wäre sie allein, so würde die Erde der Sonne in der Richtung des Radius zufallen. Um dies zu vermeiden, nimmt man einen ursprünglichen Stoß an, der die Körper in die Tangente geworfen habe. Weil sie aber immer aus der Tangente in den Radius, und aus dem Radius in die Tangente gezerrt werden: so nehmen sie die Curve, als die mittlere Proportionale dieser beiden Richtungen. Wir haben aber so eben gesehen, daß Stoß und Fall nur eine Parabel, deren Schenkel einander ins schlechte Unendliche entfliehen, zu bilden fähig sind. Auch macht einer solchen Theorie Rousseau die für dieselbe unbeantwortbare

Frage: Philosophe, montre moi la main qui a lancé les planètes sur la tengeante de leurs orbites. Es ist überhaupt ganz schief, die Verhältnisse der endlichen Mechanik, wie Stoß und Fall, auf die absolute Mechanik des Himmels anzuwenden. Stoß und Fall haben einen terminus a quo und ad quem; sie sind endlich, die Bewegung ist durch Anderes gesetzt. Hier aber haben wir immanenten Trieb, absolut freie Bewegung, die ihre Quelle in sich selbst hat: eine wahre Unendlichkeit, die zugleich vollkommen in sich beschlossen und bestimmt ist. Ein jedes sich selbst Bewegende ist ewig, ein perpetuum mobile. Die in sich zurückkehrende Curve hat keinen Anfang und kein Ende; in jedem Punkte ist Beides verbunden, und darum ist sie ewig, wie Alles, —

Wo der Anfang und das Ende
Sich in Eins zusammenschlingt.

Die von Keppler aufgestellten Gesetze der himmlischen Bewegung fließen nun nothwendig aus diesen Prämissen. αα) Weil absolut entgegengesetzte Momente in dieser Bewegung verbunden sind, so müssen Repulsion und Attraction, die Ruhe des Außereinander und die Bewegung zur Einheit, jetzt als Momente, aber auch nur als Momente, unterschieden werden. Jemehr die Körper sich dem Perihelium nähern, desto schneller wird ihre Bewegung, die in der Sonnennähe den höchsten Gipfel erreicht hat, und dann wieder zu größerer Langsamkeit umsetzt, welche, im Aphelium wiederum auf die Spitze getrieben, denselben Proceß von neuem beginnt. Der Centralkörper nimmt also den Einen Brennpunkt ein, und der andere Brennpunkt gehört dem Körper der Peripherie. Die Gestalt der Bahn ist daher, nach der ersten Kepplerischen Analogie, die Ellipse, oder die Eilinie. ββ) Da der durchlaufene Raum keine gerade Linie, sondern eine in sich zurückgebogene Curve bildet, so kann er nur durch seine Beziehung auf den Mittelpunkt genau bestimmt werden; er ist also ein Verhältniß des Bogens zum Radius Vector. Die ungleichförmige Bewegung muß nun aber doch, in ihrem Dasein, als

Gleichheit erscheinen; denn sie ist, ungeachtet des in ihr erscheinenden Gegensatzes, dennoch die sich selbst verdoppelnde Einfachheit der Zeit. Die Zeit wird nicht mehr, wie im Fall, blos in einer geraden Linie als Raum zum Quadrat erhoben; sondern das realisirte Quadrat des Raums ist die Fläche. In gleichen Zeiten werden daher nach der zweiten Kepplerischen Analogie gleiche Flächen, d. h. gleiche Sectoren abgeschnitten. γγ) Die Zeit ist auf diese Weise selbst keine empirische Größe mehr, wie im Fall, sondern als Quadrat gesetzt; sie kann sich nun zum ganzen Raum, d. h. zur Größe der Bahn oder zur Entfernung vom Centrum, nur durch Erhebung in die nächst höhere Potenz verhalten. Das sich durch sich selbst potenzirende Quadrat der Zeit ist der Cubus. Darin gründet die dritte Kepplerische Analogie, wonach die Quadrate der Umlaufszeiten sich wie die Cubi der mittlern Entfernungen verhalten.

Zur Totalität des Sonnensystems gehört aber mehr, als blos das Verhältniß der Körper der Peripherie zum Centralkörper. Das Sonnensystem ist ein vollständiger Schluß, wo der Centralkörper, die Sonne, als der Körper der abstracten Allgemeinheit, sich auf die Körper der Einzelnheit, die Planeten, welche Centralkörper und peripherische Körper zugleich sind, durch den medius terminus der Körper der Besonderheit bezieht, die nur Körper der Peripherie, aber an die Extreme vertheilt sind (E—B—A). Der der Sonne zugehörige Theil der Mitte sind die Kometen: der den Planeten gehörende, die Monde. Ebenso ist der Planet aber auch die Mitte, weil er Centrum und Peripherie, und zwar in untrennbarer Einheit, ist (A—E—B). In Wahrheit endlich ist erst die Sonne der medius terminus, als der allgemeine Mittelpunkt des ganzen Systems (B—A—E). So erhalten die Figuren der Schlüsse eine inhaltsvollere Bedeutung, als in der formellen Logik, wo nur die erste Figur allgemeine Gültigkeit hat und richtige Schlüsse zu gewähren vermag. In der Sonne ist die Rotation um ihre eigene Axe für sich gesetzt,

als Zeichen ihrer Selbſtſtändigkeit. Im Planeten iſt die Rotation um ſich (der Tag) völlig von der Rotation um die Sonne (das Jahr) unabhängig; wodurch der Planet ſich auch von dieſer Seite her als die wahre Totalität erweiſt. Im Monde dagegen iſt die Rotation um die Axe ganz abhängig von der Rotation um den Planeten, und dauert ebenſo lange; denn der Mond dreht dem Planeten immer dieſelbe Seite zu, zum Beweiſe, daß ihm die Selbſtſtändigkeit, ſich von der Axe ſeines Centralkörpers loszureißen, gänzlich fehlt.

b. Hiermit iſt das Sonnenſyſtem zu qualitativen Unterſchieden gekommen, und die Mechanik in die Phyſik übergegangen. Dem blos Maſſenhaften ſteht jetzt die Form, als das innere Weſen und der realiſirte Einheitspunkt der Materie, gegenüber; und an die Stelle der Kategorien des Seins treten die Kategorien des Weſens.

α. Die allgemeinen Formen der Materie ſind die allgemeinen Individualitäten der Phyſik.

α. Als freie Körperlichkeiten ſind ſie die qualitativ beſtimmten Himmelskörper. Die Sonne und die Sterne, als reine Allgemeinheit und Identität mit ſich ſelbſt, ſind die Körper der abſtracten Identität, und ſomit des Lichts. Das Unglück der Schwere iſt aufgelöſt, und im abſolut Leichten die exiſtirende Einheit der Materie geſetzt. Die Körper des Gegenſatzes ſind der Komet als eine kernloſe Dunſtmaſſe, die oft auch wieder aus einander ſtäuben mag, und der Mond als der Körper der Starrheit, des Verbrennlichen: jener die Möglichkeit des Waſſers, dieſer des Feuers. Der Körper des Grundes endlich iſt der Planet, die Erdigkeit, in welchem die übrigen Qualitäten als deſſen Momente enthalten ſind.

ב. Die ſo zu Momenten des Planeten herabgeſetzten freien Qualitäten ſind die phyſicaliſchen Elemente; der Planet iſt daher erſt wahrhaft Proceß, das realiſirte, thätige Weſen, weil er eine Totalität von Unterſchieden an ſich, als dem zu Grunde

liegenden Subsirate, darstellt. Das Moment der abstracten Identität, aber nicht mehr als passive Allgemeinheit, sondern als negative, verzehrende, auf die Besonderheit bezogene Allgemeinheit, ist die Luft, das verdachtlos schleichende Element. Die Elemente des Gegensatzes, als das für sich seiende, nicht mehr allgemeine, sondern individualisirte Verzehren, das im Verzehren sich selbst verzehrt, ist das Feuer: das gleichgültige Außereinanderfallen, das Wasser, als das Element der Neutralität. Die Erde endlich ist die feste Grundlage, an welcher diese Unterschiede in einander übergehen.

1. Die Manifestation dieses Umschlagens ist das Leben der Erde. Als innere Totalität erzeugt sie elastische Dämpfe im Erdbeben, Feuer in den Vulcanen, Wasser in den Quellen. Als existirender Gegensatz, spannt sie sich im meteorologischen Processe zu dem Extreme des Kometarischen in der Wolkenbildung, welcher die zu dem ausgetrockneten Krystall des Mondes gewordene Erde gegenübersteht. Die vollkommenste Auflösung dieses Gegensatzes, das Dürsten der heißen Erde, wie Euripides sagt, nach dem Quell der Wolke ist das Gewitter. Luft als Winde, Feuer als Blitz, Wasser als Regen treten hier in Kampf und wechseln mit einander ab. Die Atmosphäre geht in den Atmosphärilien sogar bis zur Bildung eines irdischen Kernes fort. Auch für die Würdigung dieser Phänomene darf die Elektricität der Stuben nicht auf die des Himmels übertragen werden, obgleich der Philosoph am wenigsten wird in Abrede stellen wollen, daß alle Naturerscheinungen dennoch einen gemeinsamen Quell haben.

β. Da die Erde als Grund die Totalität der Formen ist, so hat sie die Materie als die Grundlage der Formen an sich selbst. Die schwere Materie tritt daher in Beziehung zu der Formbestimmtheit und wird durch dieselbe modificirt. So haben wir den Kampf der Individualität mit der Schwere.

ɣ. Im specifischen Gewicht bestimmt die Form durchaus die Masse, indem je nach der verschiedenen Intensität das

[illegible]

[illegible] Wenn die Totalität der [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] die Totalität des Processes. Wir haben zwei selbständige Körper, die nicht dem einen oder dem andern Extreme angehören, dem Metall oder dem Schwefel, [illegible] und durch Aufhebung ihrer abstracten Einseitigkeit, in die sie das Medium zerlegen, zu einem neuen Körper sich verbinden, der die Totalität und Neutralität der Gegensätze ist. — der dynamische Proceß in seiner [illegible] Bedeutung. Der chemische Proceß verläuft sich in einer Stufenfolge mehrerer Momente. Die Spannung zweier differenter Metalle endet im Galvanismus mit der Oxydation der Einen Seite. Das Metall, als ein auf nassem Wege durch Zersetzung des Wassers Verkalktes, ist nun geeignet, Moment der Totalität des neutralen Körpers zu werden. Durch den Feuerproceß, welcher eine Zersetzung der Luft ist, wird ebenso die schwefelichte Seite auf trockenem Wege zur Säure begeistet. Die Identität des Alkali mit der Säure ist das Salz, die totale, durch Veränderung aller physicalischen Eigenschaften sich producirende Gestalt. Durch die Wahlverwandtschaft tauschen zwei Salze das eine ihrer Elemente gegen einander aus. Die weiteren Processe sind der umgekehrte Weg: Rückgänge zu den Säuren, Alkalien und ihren Radicalen.

[illegible] Daß nun diese Gestaltung und Wiederauflösung der Gestalt an einem und demselben Subjecte vorgehe, so daß nicht verschiedene Subjecte in successiven Absätzen verschiedene Producte erzeugen, sondern das Eine und selbe Subject, als Selbstzweck, Anfang, Mitte und Ende des Processes ist, und sie nur sich selbst

producirt: ist das organische Naturproduct oder das Leben, welches die Organik betrachtet.

α. Im geologischen Organismus ist es wohl Ein Subject, das sich in seine Riesenglieder aus einander gelegt hat; auch ist es nicht in eine Vielheit von Processen aus einander gerissen. Aber das Subject selbst und sein Proceß fallen noch aus einander, indem der Proceß als ein vergangener erscheint, der sein Subject als das todte Residuum des Lebens, als die blos allgemeine Individualität der Erde, zurückgelassen hat, wie voraussetzt.

ß. Das Urgebirge als das innere Knochengerüst dieses Organismus ist der erstarrte Krystall des Lebens, und als solcher eine Totalität von Bestimmungen. αα) Das Kerngestein, als der Granit und seine mannigfaltigen Formen und Abweichungen, ist der vollständige Krystall der Kieselformation, der (wenn wir nur die reinste Gestalt des Granits festhalten) im Quarz das Punktuelle, im Glimmer das Flächenhafte, im Feldspath das krystallinische Element ausgebildet hat. Denn die Unterschiede können, in diesem Außereinander des Lebens, nur Figurationen des Raumes sein. ββ) Das Schaalgestein oder Mittelgebirge, das erste Hervortreten der Thonformation, gehört der Fläche an, selber in den verschiedenen Formen des Urschiefers die drei räumlichen Unterschiede wiederholend. γγ) Das Uebergangsgestein endlich, welches in Punktualität sich verliert, ist das Hervortreten der Kalkformation, die Neutralität und Durchdringung dieser Momente, welche nichtsdestoweniger als Porphyr, Trapp, Marmor u. s. f. auch in dieser dritten Form die Totalität jener räumlichen Bestimmungen darstellt. Wegen des Neutralisirens der Gegensätze sind dieselben nicht mehr als Momente innerhalb der Einheit gehalten, sondern treten schon hier, später immer mehr, als abstracte Gegensätze außerhalb dieses steinigten Gebildes hervor, als Metalle, Schwefel, Krystalle, überhaupt alle Fossilien.

ב. Ueber diese vorausgesetzte Grundlage (subjectum) des Processes, welche als solche nicht in der Zeit entstanden ist,

sondern als Totalität gleichzeitiger Bestimmungen der Urzeit angehört, legten sich nun die Resultate eines vergangenen, durch den Gegensatz des Feuers und des Wassers hervorgerufenen Processes: die Flötzläger oder die secundären Bildungen. αα) Weil hier die Totalität der Bestimmungen in zeitliche Aufeinanderfolge aus einander gezogen ist, so lagerten sich die Massen unter den ganz abstracten räumlichen Bestimmungen ab. Die erste Wuth der stürmischen Wasser, welche die höchsten der Urzeit angehörigen Berggipfel der Erde zertrümmerte, erzeugte das Todtliegende, ein mordentliches Conglomerat, wo die Massen aus großen Bruchstücken der Berge bestehen, die in Weise der bloßen Punktualität an einander gefügt sind. Nachdem in dieser ersten Periode die Absetzung des Todtliegenden auf der gesammten Erde vor sich gegangen war, ein Beweis für die allgemeine Verbreitung des Neptunismus auf ihrer ganzen Oberfläche, der Vulcanismus sich dabei aber ebenso thätig zeigte, indem er die üppigste Vegetation des Nordens verschlang, während er im Süden ein vulcanisches Festland gebar: so spannte sich ββ) Neptunismus und Vulcanismus in den Gegensatz des Nord- und Südpols der Erde. Im Süden wüthete in dieser zweiten Evolution die ungeheuerste Kette von Vulcanen fort, während im Norden der Neptunismus bei ruhiger gewordenen Gewässern durch das langsamere Absetzen der eigentlichen Flötzläger überwog. Jetzt wurde das Süßwasser durch die ungeheuren Auflösungen, die es erhalten hatte, zum Salzwasser des heutigen Oceans, aus welchem sich allmälig, je nach der Schwere der Niederschläge, Sandsteinläger aus der Kieselerde, Thonläger aus der Thonerde, und Kalkläger aus der Kalkerde, die im Wasser aufgelöst waren, über die granitische Urfeste legten. Diese eigentlichen Flötzläger repräsentiren das abstracte Moment der flächenhaften Formationen. So stieg nach und nach das Land im Norden, und in gleichem Maße floß der Ocean nach Süden, wo die Flötzläger fehlen, zurück, bis γγ) in der dritten Entwickelung der

secundären Bildungen alle Momente, die im Granit an sich oder ursprünglich vereinigt waren, durch den wieder hervortretenden Zusammenstoß des Neptunismus und Vulcanismus aus ihrem abstracten Außereinander noch einmal sich in sich zusammennehmen, gegenseitig durchdringen, und so den nicht ursprünglichen, sondern hervorgebrachten Krystall des Basaltes bilden. Der Basalt ist die gesetzte Totalität des Steins; er ist über die ganze Erde verbreitet, und durchdrang und spaltete mit seinen Kegeln alle Formationen, wobei gleichzeitig der Vulcanismus neben und an die Stellen der ursprünglichen Spitzen neue Berggipfel und Ketten hervortrieb, und der Neptunismus durch Einschnitte in dieselben die Thäler bildete und an die Stelle der ursprünglichen Kessel setzte. Die breite Erdbrust des Nordens consolidirte sich; und die Vulcane des versunkenen Festlandes im Süden sind die Zeugen einer von den Wellen übermannten Welt.

3. Dieser Procreß ist aber im aufgeschwemmten Lande, oder den tertiären Bildungen noch ein gegenwärtiger. In ihnen ist das Subject des Processes wieder mit dem Processe selbst zusammengeschlossen: sie also ein so Ursprüngliches, als das Urgestein. Das Flächenhafte, welches die Hauptbestimmung der secundären Bildungen überhaupt war, läuft hier in allen den drei Formationen ins Punktuelle als Mergel, Torf, Muschlichtes aus, und hat sich jetzt zur gänzlichen Neutralität resumirt. Da nunmehr die Erde als thätige Totalität gesetzt ist, so ist das höchste Product des aufgeschwemmten Landes die fruchtbare Erde (humus), die aber, als zugleich das Erste, schon in der Urzeit den Urgebirgen auflag und z. B. im Süden noch in dieser Stunde unmittelbar aufliegt. Die Erde strebt aus sich selbst den Procetz der Lebendigkeit zu erzeugen, und den Leichnam des Lebens wieder aufzuerwecken. Ueberall bedeckt sich der nackte Felsen mit Moosen, das Meer blüht u. s. w. Das allgemeine Individuum ist durch die Durchdringung seiner Momente individuelles Leben geworden.

β. Die an jedem Punkte ausbrechende Lebendigkeit, das Pulluliren der Individualität, das Leben, als die Zersplitterung in eine unendliche Menge von Individuen, ist der vegetabilische Organismus. Jeder Theil der Pflanze ist das ganze Individuum, jeder Zweig der ganze Baum. Die Bestimmtheiten dieser Theile gegen einander sind gleichgültige: die Krone kann Wurzel, die Wurzel Krone werden. An dieser Identität festgehalten zu haben, ist der große Gedanke der Göthe'schen Metamorphose der Pflanze. Als diese Wiederholung ist die Pflanze im Wachsthum nur Production neuer Individuen, das Leben kommt in ihr stets außer sich; denn wahres Insichsein der Individualität erfordert absolute Einheit des Individuums. In der Pflanze fallen, wegen der Vielheit der sich an ihr erzeugenden Individuen, der Proceß des Individuums und der der Gattung noch zusammen; doch treten sie auch, als ein Ueberfluß der Natur, als unterschiedene Processe innerhalb desselben Individuums auf.

α. Der Gestaltungsproceß, als innerer Proceß des Individuums mit sich selbst, ist theils der Wachsthum der Pflanze und die fortgehende Erzeugung des Holzes in ihrer Verholzung, theils der Kreislauf des Lebenssaftes, theils die Erzeugung eines neuen Individuums als Knospe.

ɔ. Der Assimilationsproceß oder der Proceß nach Außen ist das Einsaugen der Elemente, des Lichts, der Luft und des Wassers, durch Blatt, Rinde und Wurzel, als eine noch nicht individualisirte Intussusception; woraus Farbe, Geruch und Geschmack entstehen.

ɔ. Der Gattungsproceß der Pflanze stellt sich in der Blüthe, der Frucht und dem an das Faulen der Frucht geknüpften Reifen des Samens im Kerne dar.

γ. Die Rückkehr des Organismus zur für sich seienden Einzelnheit ist der thierische Organismus; erst er hat unterbrochene Intussusception, freie Locomotion, Empfindung, und in seinen höhern Gebilden innere Wärme und Stimme.

ββ. Das Individuum als den Ausdruck des allgemeinen Typus des thierischen Organismus beschreibt die Anatomie und Physiologie. Die Dreiheit der Processe gewinnt erst hier ihre reale Bedeutung.

αα. Der Gestaltungs-Proceß beruht 1) auf den drei Momenten der Sensibilität als des Insichseins des Organismus, der Irritabilität als der Erregung durch ein Äußeres und der Einwirkung auf dasselbe, und der Reproduction als der Rückkehr des Organischen aus dem Andersein zu sich selbst. Wie diese drei Bestimmungen flüssige Momente des Begriffs als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind: so sind sie 2) existirende Systeme, als Nerven-, Blut- und Verdauungssystem. Jedes dieser Systeme ist das Ganze, durchdringt den Organismus und ist an jedem Punkte desselben gegenwärtig. So ist erstens im Nervensystem die Sensibilität, als bloße Voraussetzung der Empfindung und abstractes empfindungsloses Insichsein des Organismus, das Knochensystem: als bezogen auf Außen nach dem Moment der Irritabilität, die Nerven der Sinne und des Gehirns: als Rückkehr der Sensibilität in sich zur Reproduction, die Ganglien des Unterleibes. Das Blutsystem ist zweitens der Mittelpunkt des ganzen Organismus. „Das Blut, die Identität aller Gegensätze, ist der fließende Leib, die Einheit des ganzen bildenden Lebens; alle Theile der ganzen Organisation stehen mit ihm in unmittelbarer Beziehung und Wechselwirkung. Es ist der Grund, aus dem sich Alles hervorbildet, und in dem alle Theile wieder zu Grunde gehen. Es ist die ewige Wiederholung des Entstehens und Vergehens im Organismus selbst: man könnte sagen, die körperliche absolute Negativität.“ [1] Das Blutsystem in sich als Sensibilität ist die Muskel, das als Irritabilität nach Außen gewendete Blut das arterielle System, die reproductive Rückkehr des

[1] Schultz: Grundriß der Physiologie, S. 76.

Bluts zum Herzen das venöse System. Drittens i
Verdauungssystem als Drüsen- und Hautsystem di
mittelbare Reproduction, als Verhältniß nach Außen das L
system, und als Rückwirkung auf sich selbst der Darmk
Diese drei Systeme haben aber 3) in der äußern Gesta
Thiers, das dadurch zum insectum wird, auch eine unterscl
Existenz als Kopf-, Brust- und Unterleibshöhle,
sich am Kopfe die Organe der Sensibilität, an der Br
Hände als die Organe der Irritabilität, am Unterleib di
schlechtstheile als die Organe der Reproduction anschließen

ββ. Der durch die Irritabilität vermittelte Assimilati
Proceß ist erstens, als der Proceß der Sensibilität nach
der theoretische Proceß der Sinne; zweitens, als
bler Proceß, der praktische Proceß des Aus- und Ei
mens durch das Lungensystem, — das Verhältniß zur
so wie im Durste, zum Wasser. Der Assimilationsproc
Reproduction ist drittens die Ernährung, welche die
meine Macht des Organischen übers Unorganische beweist,
jenes dadurch sich als Selbstzweck zu erhalten im Stande ist
Speise, mit Speichel verbunden, wird unmittelbar in a
lische Lymphe verwandelt, wenn auch zur eigentlichen Verd
längere Zeit erforderlich ist. Die Galle als das anim
Feuer durch die Leber aus ihrem Insichgekehrtsein, welches
der Milz hatte, befreit, und zum thätigen Verzehren g
gemacht, ist der Zorn des Organischen, wodurch es alle
gesetzte Fremdheit vertilgt. Der Schluß dieses Processes
Secretion, als das Ueberwinden und Fortschaffen der e
Mittel, welche das Organische aus sich selbst zu diesem P
verwendet hatte.

γγ. Indem das Organische das Unorganische zu sich
gemacht hat, verhält es sich im Andern seiner nur zu sich
Diese Rückkehr in sich ist der totale Proceß des Individ
die verwirklichte Reproduction. Erstens wird das Unorg

ittel des Daseins für das Lebendige im Kunsttriebe
in der Metamorphose ist zweitens das Indivi-
der Gegenstand des Bildens durch das Individuum;
ein der Gattung tritt aber erst drittens im freien
weier Individuen als Gattungsproceß auf.

Idee des Organismus, die wir bisher als Urtypus
ums betrachteten, erscheint in ihrer Verwirklichung
mente aus einander gerissen; — die Zoologie. Die
n, als die Totalität des Lebendigen, ist ihm das
ste, und kann nicht fehlen; sie erscheint im Polypen,
en Stufe des Organismus, für sich, ohne Empfin-
reie Ortsveränderung. Doch auch, wo die Totalität
en Functionen schon gesetzt ist, erscheinen sie anfäng-
icht alle mit gleichem Rechte. αα) Die niedrigsten
ngeln noch der Rigidität eines Rückenwirbels oder
ms; auf dieser Stufe stehen die Würmer, wo die
misation, und die Insecten, wo die äußere Orga-
rwiegt. ββ) Ferner kommt, wo diese beiden Seiten
ichgewicht halten, das Knochengerüst hinzu; statt des
tes tritt gefärbtes Blut ein, aber noch ist keine ani-
ärme und thierische Stimme vorhanden. Das sind
und Amphibien. γγ) Wo alle diese Bestimmun-
gen, haben wir die höchste Klasse, die Vögel und
ere, anzuerkennen. Der Geschlechtsproceß ist in den
vollständigen Gefühl der Gattung geworden.

Medicin. Da das Individuum aber als natür-
liches der allgemeinen Idee der Gattung immer unan-
ssen muß, so geht es an dem Kampfe mit derselben
n. liegt die Nothwendigkeit der Krankheit und des
s Gesundheit, als das Flüssigsein der Functionen
rt ist zerstört, wenn Ein Glied sich von der Lebens-
s Ganzen isolirt und ein eigenes Leben für sich zu
. Der Organismus schließt sich dann gegen die

Außenwelt ab, lebt und zehrt nur von ſich. Die Simultaneität der Functionen wird zu einer Succeſſion, indem nach und nach, im Fieber, Froſt als die Thätigkeit des Nervenſyſtems, Hitze als die des Blutſyſtems, Schweiß als die der Reproduction hervorbrechen. Doch iſt das Fieber auch das Zeichen der Kriſis und der Beſſerung, indem die Succeſſion immer noch auf Continuität der Functionen deutet. Die Arznei iſt ein Gift (*φάρμακον*), ein Unverdauliches, um den Organismus aus ſeiner Melancholie heraus zu reißen und durch Erregung der ſchlafenden Kraft ihn wieder mit der Außenwelt in Berührung zu bringen. Die Lebenskraft muß ſich durch dieſen Reiz verdoppeln, um nicht nur ihr eigenes Inſichſein, ſondern ebenſo das äußerlich Dargebotene zu überwinden. Und wenn dieſe doppelte Anſtrengung ihr nicht mehr gelingt, ſo erfolgt der Tod.

3. Die Natur kommt nur bis zu dieſer abſtracten Negativität; die Idealität aller Momente liegt jenſeits ihres ſelbſtſtändigen Beſtehens. Daß nun dieſe Idealität aller Momente zugleich die poſitive Einheit derſelben ſei, das iſt der Geiſt. So iſt die dritte Wiſſenſchaft des Syſtems die Philoſophie des Geiſtes, — der aus der Natur zurückkehrende, ſeiner ſelbſt bewußte logiſche Gedanke. Im Gegenſatz gegen die Natur ſteht der Geiſt unter der Kategorie der Freiheit. Die Geſtaltungen des Geiſtes ſind alſo nicht außer und neben einander; ſondern er iſt ſelbſt der Proceß, der ſie durchläuft und ſo zu ihrem concreten Ineinander gelangt. Als frei, iſt er nichts unmittelbar Vorausgeſetztes; er muß ſich erſt zu dem machen, was er iſt: beginnt alſo mit ſeinem Verhältniß zur Natur, als ein einzelner individueller Geiſt, um ſich darauf in ſeine wahre Subſtanz, welche der abſolute allgemeine Geiſt iſt, zu erheben.

a. Der ſubjective Geiſt, als herkommend aus der Natur, iſt einerſeits zwar die Idealität ihrer Beſtimmungen, in welcher das allgemeine Leben der Natur zur Weltſeele wird: andererſeits aber noch durch die Natur zugleich als ein unmittelbar einzelner beſtimmt.

α. Die Anthropologie betrachtet nun diese Naturbestimmtheit des Geistes. Um frei zu sein, beginnt er mit seiner Unfreiheit, aus der er sich nach und nach herauszuringen hat. So ist er noch nicht Geist, sondern Seele.

κ. Das Erste sind die natürlichen Qualitäten des Geistes. Das Menschengeschlecht ist αα) ein solches durch das kosmische, siderische und tellurische Leben geworden. Die Stellung der Erde im Planetensystem ist vorzugsweise günstig, um diese zur Geburtsstätte des Geistes zu machen. Aber um dies zu sein, mußte sie dennoch ihre erste Natürlichkeit aufgeben, und durch die große Revolution, die sie betroffen, auch zum Wohnsitze des Geistes geeignet werden. In dieser Katastrophe ist es der Geist des Menschengeschlechts gewesen, der bewußtlos in den Tiefen der Erde gewühlt und sich sein Gehäuse gebildet hat; so daß lediglich für den psychologischen Standpunkt des subjectiven, bewußten Geistes das Menschengeschlecht als durch diese Revolution bestimmt erscheint (denn sie liegt jenseit des Bewußtseins): von einem höhern Standpunkte angesehen, ist diese Begebenheit aber vielmehr umgekehrt die durch den Geist selbst seiner Entwickelung nur vorausgeschickte Bedingung. Diese allgemeine Bestimmtheit des Geistes geht aber ββ) ferner zur Besonderheit über. Die Momente des Begriffs existiren als selbstständige Gestalten, und unterscheiden sich zuerst als die allgemeinen und nothwendigen Racenunterschiede des Menschengeschlechts: der Neger, oder der natürliche Geist als solcher; der Mongole, in welchem der Gegensatz des Geistes gegen seine Natürlichkeit zum Bewußtsein kommt; der Kaukasier, als der freie Geist. Diese großen Gruppen gehen zweitens in die zufällige Particularisirung der Local- und Völker-Geister aus einander. Drittens aber kehrt das Menschengeschlecht als geistiger Unterschied und lebendige Spannung in sich selbst aus jenen gleichgültigen, aus einander fallenden Verschiedenheiten in dem Geschlechtsunterschied zur Totalität in sich zurück: im

Weibe darstellend die natürliche Innigkeit des Gefühls; im Manne, die aus der Entzweiung des Gedankens wieder hergestellte geistige Einheit. γγ) Die Naturbestimmtheit, als eine absolut einzelne, ist das Individuum, worin aber zugleich die gesetzte Totalität der Unterschiede zum Vorschein kommt, als Mannigfaltigkeit der Anlagen, Talente, als Genie, Temperamente, Idiosynkrasien u. s. f. Das sanguinische Temperament, als das genießende, worin die Einheit mit der Natur sich noch nicht aufgehoben hat, geht zu dem Gegensatze des passiven Insichgekehrtseins des Geistes im melancholischen, und seiner thätigen Wirksamkeit nach Außen im cholerischen fort. Die beruhigte Totalität und das seiner selbst gewisse Verhalten des freien Geistes, im Einwirken wie im Empfangen, ist das phlegmatische Temperament: die wahrhafte Individualität aber, das gleichmäßige Schweben aller dieser Unterschiede und das einseitige Hervortreten keines dieser Momente.

b. Da das Individuum Totalität ist, so ist es nicht an eine dieser Qualitäten gebunden, sondern zeigt den ersten Schimmer von Freiheit im Wechsel dieser festen Bestimmungen; — die natürlichen Veränderungen der Seele. αα) Der ein für alle Mal vorübergehende Wechsel ist der Verlauf der Lebensalter, wo das Individuum als Kind aus der genießenden Einheit mit der Natur, zur ersten Vorstellung der objectiven Welt in der Zucht und der Belehrung des Knaben, endlich aber mit der Vollendung des Jünglingsalters in einen ideellen Kampf des eigenen Innern und seiner Ideale gegen die vorhandene, durch dieselben aufzuhebende und umzugestaltende Wirklichkeit tritt. Der Mann stellt den wirklichen Kampf des Individuums mit der vorhandenen Welt dar; und erst er, nicht der Jüngling, der nur sich selber bildet, bringt sie damit wahrhaft weiter, indem er sich zugleich ihren Gesetzen unterwirft. Mit dem Aufheben dieses Gegensatzes und der Gewohnheit der Arbeit im ausgeführten Zwecke geht der Mann ins Greisenalter über, welches ihn

zu einer geistigen Versöhnung zurückführt. ββ) Einen immer wiederkehrenden Wechsel zeigen die natürlichen Veränderungen im Gegensatz des Naturlebens gegen das geistige Leben, als Schlaf und Wachen. Daß aber das Naturleben nicht blos als Traum im Schlafe zum Bewußtsein kommt, sondern γγ) beide Zustände sich zu durchdringen und Eins zu werden trachten, ist das magische Seelenleben. Unsere ganze Individualität ist ein Product unseres Zusammenhangs mit der Natur. Durch tausend Fäden sind wir an dieselbe geknüpft, und diese dunkeln Quellen bilden das Ansich unseres Geistes. Was im geistigen Bewußtsein sich in einer Succession von Zeitmomenten herauswickelt, das ist in diesem Knäuel unserer Existenz zusammengeflochten und nicht an das räumliche und zeitliche Außereinander gebunden. Indem dieses dumpfe Naturleben sich nun an den Tag des geistigen Bewußtseins drängt, so haben wir die Zustände des Ahnens, des thierischen Magnetismus u. s. f. In dem Letztern ist unser natürliches Leben als das Bewußtsein einer andern Person gesetzt, und so unser Sein, als ein gedoppeltes, an zwei Persönlichkeiten vertheilt. Die äußerste Zerrissenheit und Krankheit des Bewußtseins, wo diese zwei Persönlichkeiten sich im selben Individuum vereinen und in einander zu kneten suchen, ist die Verrücktheit.

3. Diese höchste Spitze des Zwiespalts ist aber zugleich das Umschlagen in die Einheit, und der Sieg des Geistes über das Natürliche, oder die Wirklichkeit der Seele im Leibe. Die Seele wohnt sich αα) durch Gewohnheit, Abhärtung, Geschicklichkeiten in den Leib ein, und wird in demselben, als ihrem Organe, wirklich. ββ) Die gewordene und ruhende Wirklichkeit der Seele im Leibe beschreibt die Physiognomik. γγ) Indem der Geist aber thätig bleibt, und diese fortgehende Verwirklichung des Geistes in dem Leibe auch zur Darstellung kommt: so haben wir theils den pathognomischen Ausdruck, theils die Gebährde.

β. Dadurch, daß der Geist die an ihm seiende leibliche Natur überwunden, und sich als freies Centrum in ihr constituirt hat, ist er nicht mehr in die Natur versenkt, wie diese sich ihm gleichfalls als eine freie gegenüberstellt; das Verhältniß des theoretischen Geistes, als des einen Theils der Psychologie. Der Geist weiß die Natur nunmehr als identisch mit sich: und diese Identität hat er nur zu setzen.

κ. In der Sinnlichkeit erscheint diese Einheit als eine durch die Außenwelt hervorgebrachte. αα) In der Empfindung beginnen wir aber nicht mit diesem äußerlichen Verhältniß beider Seiten, sondern wir finden einen bestimmten Inhalt unmittelbar in unserm Geiste; Empfindendes und Empfundenes sind unmittelbar Eins, die Form des empfundenen Dinges erscheint als die eigene Bestimmung unseres Geistes. Die Totalität der Qualitäten der Natur entspricht der Fünfheit unserer Sinne: das Licht dem Auge, der Klang dem Ohr, die specificirte Luft dem Geruch, das specificirte Wasser dem Geschmack, die Gediegenheit der schweren Materie mit ihren gröbern Unterschieden dem Tastsinn. ββ) Daß das Empfindende und Empfundene nicht unmittelbar eins seien, sondern Subject und Object, Ich und Nicht-Ich, Selbstbewußtsein und Bewußtsein aus einander treten, ist die Anschauung, — ein Bewußtwerden dessen, was in der Empfindung an sich vorhanden war. Das Ich ist das Allgemeine, das Angeschaute das Einzelne. Indem aber γγ) die Vielheit der Empfindungen ebenso objectiv zu Einer Einheit verbunden ist, als das Ich sie subjectiv in seine Allgemeinheit sammelt, so geht die Anschauung in die Wahrnehmung über.

λ. Dadurch, daß das Ding selbst ein Allgemeines geworden, ist es fähig in das Reich des Geistes aufgenommen zu werden. Der Geist kehrt sich von der Sinnlichkeit ab, und beschäftigt sich in der Einbildungskraft nur mit sich selbst. αα) Die sinnlichen Bilder kann er in der Erinnerung aus dem Schachte seines Innern wieder ans Bewußtsein hervorrufen, und sie durch

Vergleichung zu allgemeinen oder zu Vorstellungen im Vorstellungsvermögen erheben. ββ) Daß er für diese allgemeinen Vorstellungen sich wieder nach einem sinnlichen Bilde umsieht und die Bedeutung durch ein Symbol darstellt, welches in seiner Natürlichkeit den Inhalt der Bedeutung, so gut es geht, an sich trägt, ist das Geschäft der Phantasie. γγ) Wird der sinnliche Ausdruck der Vorstellungen nicht der Natur entlehnt, sondern aus der Willkür des Geistes selbst genommen, wobei das Natürliche nur als Medium, Element und Mittel erscheint: so haben wir die Sprache, die nichts Anderes ist, als das vollständige System der Zeichen für die Totalität unserer Vorstellungen. Das Aufbewahren dieser Zeichen nennen wir das Gedächtniß; daß aber der Geist sich selbst zu einer Reihe solcher Zeichen macht, ist das mechanische Gedächtniß, worin die äußerliche Objectivität des Zeichens und seine Bedeutung sich absolut durchdringen.

3. Die Bedeutung, die sich von ihrer Objectivität nicht mehr unterscheidet sondern eine Innerlichkeit ist, der selbst das Sein zukommt, ist das Denken. Es ist αα) als Verstand das Vermögen, die Vorstellungen unter die reinen Kategorien oder Begriffe zu subsumiren, indem es, durch Beobachtungen und Versuche, die Natur, in der Erfahrungserkenntniß, zu einem Reiche von Gesetzen erhebt. ββ) Die Beziehung des einzelnen Falls auf das allgemeine Gesetz ist die Urtheilskraft, welche entweder, als subsumirend, für einen ihr gegebenen einzelnen Fall nach dem im Reiche der Erfahrung ihm entsprechenden allgemeinen Gesetze forscht: oder aber, als beispielgebend, aus dem vorhandenen Gesetze einen demselben adäquaten Fall ableitet. γγ) Da auf diese Weise im Beispiel Einzelnheit und Allgemeinheit durch das Denken absolut identisch geworden sind, so haben wir die Vernunft, als die Selbstbewegung des Allgemeinen, welches im Herabsteigen zum Einzelnen nur mit sich selbst zusammengeht, und sich als speculatives Wissen erhält; — das Denken, das sich nun als alle Wirklichkeit weiß.

γ. Das Denken, welches auf diese Weise sich zur Quelle der Wirklichkeit macht, ist der Wille. Hier sind nicht mehr die Dinge, sondern der Geist ist der Maßstab; und damit sind wir zum zweiten Theil der Psychologie, zu der Lehre vom praktischen Geiste, gekommen.

א. Als sinnlicher Wille ist er αα) einerseits das praktische Gefühl, worin die Dinge, gegen den Maßstab des Geistes gehalten, entweder ihm entsprechen oder nicht: das Angenehme und Unangenehme. ββ) Dieser Wille ist damit der Trieb, diese Unangemessenheit aufzuheben: und γγ) als der ausschließliche Trieb, mit Hintansetzung jeder andern Befriedigung, so daß dieser bestimmte Trieb sich zum alleinigen und allgemeinen aufwirft, die Leidenschaft.

ב. Die Allgemeinheit, die auf diese Weise in die Einzelnheit des sinnlichen Willens gebracht worden, erhebt ihn in den reflectirenden Willen. αα) Der sinnliche Inhalt des Triebes ist noch nicht verschwunden; aber die Leidenschaft kann ihr Interesse, in welchen Trieb sie will, legen. ββ) Sie ist so die Willkür in der Wahl der Befriedigung der Triebe: damit aber nicht die wahre Freiheit, sondern vielmehr die Sklaverei des Menschen, indem er hierbei jedesmal einem Affecte dient. γγ) Die formelle Allgemeinheit des Denkens, in die sich dieser Stoff erhebt, ist die Glückseligkeit, der Versuch, durch Läuterung und Unterordnung der Triebe, sie sämmtlich zu befriedigen.

ג. Der wahrhaft freie Wille will nun aber in den Trieben nicht sie, sondern nur sich selbst verwirklichen. Die Freiheit, welche die Freiheit will, ist αα) die Person: gegen die ββ) die Sache etwas Unselbstständiges ist; so daß γγ) der Mensch auf herrenlose Sachen ein absolutes Zueignungsrecht hat.

ד. Die Freiheit, welche die Freiheit will, ist der objective Geist, der Geist, der sich zu einem Reiche des Intelligibeln macht, welches die Substanz des subjectiven oder endlichen Geistes ist. Dieser beginnt somit, seine Endlichkeit, die nichts

Perennirendes, sondern vielmehr nur ein Durchgangspunkt ist, aufzulösen, und sich in die Ewigkeit des absolut allgemeinen Geistes zu versenken. Der objective Geist, als ein besonderer, ist der medius terminus zwischen diesen Extremen.

α. Die Person in der Jurisprudenz, א) unmittelbar in einer Sache verwirklicht, hat Eigenthum, das allgemeine Anerkanntsein der absolut ausschließlichen Persönlichkeit. ב) Die Vermittelung des Eigenthums durch den besondern Willen einer andern Person, wodurch Beider Wille zu einem gemeinsamen wird, ist der Vertrag. ג) Daß aber der Wille, als Willkür des Einzelnen, in sich selbst gegen den allgemeinen Willen gespannt ist und das Dasein des freien Willens aufhebt, ist das Verbrechen. Da aber die Aufhebung des freien Willens hier die eigene That des freien Willens ist, so hat der Verbrecher durch Aufhebung des freien Willens zugleich seinen eigenen freien Willen aufgehoben. Die Wiedervergeltung, welche der Quantität nach dem Verbrechen gleichkommen muß, ist nur die Manifestation dieser Dialektik des Verbrechens selbst. Doch da hier der allgemeine, die Wiedervergeltung vollziehende Wille noch nicht eine objective, sondern als Rache nur eine psychologische Existenz im Verletzten hat: so ist die Beurtheilung der Willkür desselben überlassen, damit aber selbst ein Unrecht, und so der Proceß der Rache ein unendlicher.

β. Das Recht hat also noch keine äußere, objective Existenz erhalten, sondern bleibt im Innern des Subjectes eingeschlossen. Das Dasein der Freiheit ist jetzt ihrem Begriffe adäquat geworden; und dies ist der Standpunkt der Moral. א) Das Subject hat das Recht, nur das als das Dasein seiner Freiheit anzuerkennen, was in seinem Innern vorher als solches mit Wissen und Wollen, als Vorsatz und Absicht, gegenwärtig war, oder (im Versehen) doch hätte sein sollen; — die Zurechnung der menschlichen Handlungen. Die menschliche Handlung ist auf diese Weise, ihrer Form nach, vollendet. ב) Das aber, um

weswillen sie vollführet wird, ist der Zweck, aber die materielle Absicht derselben. Die Thätigkeit will sich selbst befriedigen; und diese Befriedigung, als der allgemeine Zweck der Glückseligkeit, ist das Wohl des Einzelnen. Als vernünftiger Wille will der Einzelne aber nicht nur selbstsüchtig sein besonderes Wohl, sondern er continuirt sich in den Geist der Andern, und macht, als geselliges Wesen, ihre Zwecke zu den seinigen; er will das Wohl Anderer und Aller. 2) Dem Wohl fehlt die Allgemeingültigkeit, welche dem Rechte zukommt: dem Rechte der bestimmte Inhalt des Zwecks, der im Wohle gegeben ist; das Recht, als strenges Recht, kann die Zwecke des Wohls verletzen. Daß nun das Recht zugleich als innerer, aus dem Subjecte fließender Zweck aufgefaßt werde, und dennoch seine Objectivität nicht verliere, ist das Gute, der allgemeine Endzweck der Welt. αα) Das Gute, als unmittelbare Einheit des Triebes mit der Vernunft, so daß diese, als das Bestimmende, das mittlere Maß in der Befriedigung des Triebes setzt, ist die Tugend. ββ) Ebenso sind Trieb und Vernunft aber auch einander entgegengesetzt: der Trieb daher als ein Negatives gegen das Gute zu bestimmen. Das Gute, was um des Guten willen, mit Ausschließung des Triebes vollbracht wird, ist die Pflicht. Da aber das Gute nur am Triebe seinen Inhalt hat, so wird das pflichtmäßige Handeln, wenn es nicht ohne Inhalt bleiben will, zum Triebe zurückzukehren gezwungen. γγ) Der Trieb ist aber nun nicht mehr unmittelbar gut, sondern ebenso böse; und dem Gewissen des Subjects fällt es anheim zu entscheiden, welcher Trieb mit der Vernunft in Harmonie gesetzt werden kann, welcher nicht. Der Trieb an sich aber ist weder böse noch gut, weil er das blos Natürliche ist; er wird erst zu Beidem durch seine Entgegensetzung oder Unterordnung unter die Vernunft. Die Momente des Guten und Bösen sind also dieselben; aber durch das verschiedene Verhältniß, worein sie sich zu einander begeben, werden sie das Eine oder das Andere. Da aber die Uebereinstimmung,

als eine durch Freiheit zu erzeugende, nur aus dem vorhergehenden Kampfe und Widerspruche resultiren kann: so ist darin die Frage nach dem Ursprung des Bösen erledigt, und die Nothwendigkeit des Letztern dargethan.

γ. Das Gute, welches, in der grundlosen Entscheidung des Gewissens, auf dem Sprunge stand ins Böse überzugehen, erhält in der Sittlichkeit ein fest gegründetes, objectives Sein. Die Sitte ist sowohl das allgemeine Band, welches die Individuen mit der Nothwendigkeit des Rechtszustandes an einander kettet, als sie zugleich die innere Gesinnung und Substanz dieser Individuen ist. Sie wissen ihr wahrhaftes Sein als eine sittliche Macht, die ihr Thun regiert; und die Substanz des einzelnen Geistes entfaltet sich zu einem Kreise von sittlichen Mächten, worin eben der Volksgeist als eine Besonderung des allgemeinen Geistes die unterschiedenen Momente seines Daseins aus einander legt, der einzelne Geist aber seine schroffe Persönlichkeit aufgibt und sich in substantieller Identität mit den andern weiß.

α. Die erste noch an die Natur geknüpfte und von ihr ausgehende Verbindung ist die Familie. αα) Die Willkür zweier Personen hat in der Ehe sich zur sittlichen Einheit des Zwecks und Gemeinsamkeit des ganzen Lebens verschmolzen. Die Identität der Personen ist aber zunächst nur einerseits die äußerliche natürliche des Geschlechtsverhältnisses, andererseits die innerliche subjective der Empfindung in der Liebe. ββ) Das objective Dasein dieser Einheit ist das Kind, welches also das Pfand der Liebe ist, insofern beide Personen hier als Eine existiren. Diese Einheit der Person, in welcher das Kind zu den Eltern steht, begründet die väterliche Gewalt. γγ) Der Proceß der Familie ist aber, die Unselbstständigkeit der Person aufzuheben, und durch Erziehung das Kind zur Freiheit emporzubilden; womit die Auflösung der Familie verknüpft ist. Das geschwisterliche Verhältniß läßt, ungeachtet der Identität des Bluts, doch die gegenseitige Unabhängigkeit der Personen in der aufgelösten Familie zu.

3. Durch diese Selbstständigkeit werden die Personen fähig, neue Familien zu schließen; und so ergibt sich uns das Verhältniß mehrerer selbstständiger Familien, die, nach Außen durch den Familienvater repräsentirt, in das Verhältniß äußerer Nothwendigkeit treten; — die bürgerliche Gesellschaft in der Gemeindeverfassung. Die bewußte Gemeinsamkeit des Zwecks ist verschwunden, denn jede Familie sorgt nur für ihre eigene Erhaltung; die Einheit, die sie verbindet, ist also zu einem ihnen selber unbewußten Bande geworden, das nur ihr inneres Ansich ausmacht. αα) Indem nämlich jede Familie für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse durch die Arbeit sorgt, producirt sie damit zugleich die Mittel für die Befriedigung Aller; so schlägt die Selbstsucht bewußtlos in die Geselligkeit um, und der moralische Zweck des gegenseitigen Wohls findet sich erst hier vollständig erreicht. Die Gewinnung der rohen Producte der Natur ist die Arbeit der sich mehr in selbstständige Familien vereinzelnden ländlichen Gemeinde, oder des in einfacherer Sitte verbleibenden Bauernstandes: die Verarbeitung und Formgebung der Naturerzeugnisse bleibt dagegen die Sache des Handwerkers, und überhaupt des sich in eine unendliche Mannigfaltigkeit und Verfeinerung durch die Bildung besondernden städtischen Gewerbes; der allgemeine Stand endlich sorgt für die Befriedigung nicht der natürlichen, sondern der geistigen Bedürfnisse. ββ) Das bewußte Hervortreten jenes allgemeinen Bandes, in dieser gegenseitigen Verschränkung und Abhängigkeit der Stände unter einander, ist das Recht als geltendes und durch die richterliche Gewalt geschütztes; — die Rechtspflege, deren Garantie die Oeffentlichkeit und als Ergänzung des mangelnden Eingeständnisses das Geschwornengericht ist, indem nur auf diese Weise das Recht als die innere Substanz der Individuen zu deren Mit-Wissen und Wollen gelangen kann. γγ) Daß die öffentliche Macht das Recht aber nicht blos aus seiner Verletzung durch den Urtheilsspruch und die Strafe wieder herstelle (was

ja auch manchmal unmöglich ist), sondern lieber diese Verletzung verhüte, und ebenso positiv das Wohl als Wohl der Individuen befördere, indem sie den es gefährdenden Zufälligkeiten zuvorkommt, bildet die Aufgabe der Polizei.

3. Die bürgerliche Gesellschaft, die sich hiermit aus der Zersplitterung ihrer Familien zur bewußten Identität des sittlichen Zwecks wieder emporgeschwungen hat, ist der Staat, der Geist des Volkes, die sich wissende Substanz der Individuen, die nur die Accidenzien dieser Substanz sind, wenn diese gleich wiederum lediglich an der Gesinnung und Vaterlandsliebe der Einzelnen ihren Träger hat. Die logische Kategorie des Lebens, die am natürlichen Organismus hervortrat, macht auch die Grundlage des Staatsorganismus aus, der also in einem Ineinandergreifen von Functionen besteht, welche in der vollendetsten Verfassung, der repräsentativen, auch ihre für sich ausgebildeten, ob schon in der Gesundheit des Staats absolut mit einander harmonirenden Organe besitzen. αα) Den innern Gestaltungsproceß dieses allgemeinen Volksindividuums stellt das Staatsrecht dar. Der allgemeine Blutumlauf, die Substanz des Volkes als eine allgemeine, kommt erstens im kirchlichen Leben zum Bewußtsein. Die Totalität der sich besondernden Functionen des Staatslebens ist zweitens in der Civilverfassung einerseits das bestimmte Aussprechen des allgemeinen Willens als eines allgemeinen in der gesetzgebenden Gewalt, woran auch die Stände der bürgerlichen Gesellschaft, als die Stände der physischen Bedürfnisse und als der Stand der geistigen Bedürfnisse in zwei Kammern gesondert, Theil nehmen. Das andere Moment ist die Subsumtion des besondern Falls unter das allgemeine Gesetz, die Regierungsgewalt, welche in den Händen der Beamten, als des allgemeinen Standes, liegt. Das letzte Moment endlich ist die Ausführung des Gesetzes im Einzelnen, die executive Gewalt, wo der Staat als wollend durch Ein lebendiges Individuum (denn nur die Individualität

kann wollen) repräsentirt wird. Diese Gewalt steht auch drittens da, wo der Volksgeist sich als thätige Individualität nach Außen wendet und alle unterschiedenen Functionen in die Idealität und Flüssigkeit seiner Souverainetät zurücknimmt, an der Spitze der militärischen Macht. ββ) Das Volk, als ein besonderer Geist, setzt sich damit in Verhältniß zu andern Völkergeistern, die im Völkerrechte als selbstständige Personen keine höhere Autorität über sich anerkennen, sondern, in Rücksicht auf die allgemeine Freiheit jedes Volkes, nur die Forderung an einander haben, ihre Selbstständigkeit durch Nichtintervention gegenseitig zu respectiren: für den besondern Inhalt ihrer Rechte Verträge schließen können: und, insofern sie ihre Rechte durch einander gekränkt glauben, nun als Einzelne gegen einander durch die Rache im Kriegszustande die Ausgleichung ihrer Zwistigkeiten herbeiführen müssen. γγ) Das höhere Interesse des Weltgeistes im Kriege ist die Auflösung der Völkergeister, insofern sie das Vernunftrecht und den Vernunftstaat noch nicht in sich zur vollständigen Verwirklichung gebracht haben. Die Dialektik der Völkergeister, auf daß die Idee des Staats aus diesem Kampfe derselben hervorgehe, ist die Weltgeschichte, in welcher, als dem Weltgerichte, der Weltgeist sein höchstes Recht ausübt.

c. Dieser Proceß bringt zugleich den absoluten Geist zum Bewußtsein seiner selbst, der den Schein seines durch die zeitliche Entwickelung Gewordenseins ebenso wieder aufhebt, und die zuletzt hervortretende Identität seiner mit dem einzelnen Geiste zugleich als das absolute prius weiß. Dem Individuum sind somit die Tiefen der Gottheit aufgeschlossen, es erkennt den Plan Gottes; und jenes Wissen des Weltgeistes von sich selbst ist das eigene sich als aufgehobenes Moment in ihm Wissen des Subjects.

α. In der Aesthetik erscheint der absolute Geist noch in einzelner, sinnlicher Gestalt.

β. Die Kunst ist im Allgemeinen die höchste Verklärung der Natur, als eines Symbols der Gottheit; die Idee, als

Ideal, ist in der Kunst in unmittelbarer Gegenwart erschienen. Die Objectivität, die Gott aber in der Kunst erhält, ist noch keine von der Thätigkeit des Subjects unabhängige; sondern es ist lediglich die productive Phantasie des künstlerischen Genie's, so wie die Anschauung des Betrachters eines Kunstwerkes, in welchen das Göttliche erst Dasein hat, und durch welche der äußerliche Stoff, der Marmor oder die Leinwand, erst zur Erscheinung des Göttlichen begeistet wird.

b. In der Kunst zeigt sich also ein Ringen des Ideals mit einem äußerlichen Stoffe; und die verschiedenen Weisen, wie die Verknüpfung dieser beiden Seiten zu Stande kommt, gibt die besondern Kunstformen. αα) In der symbolischen Kunstform überwiegt noch der Stoff; der Gedanke dringt nur mit Mühe durch ihn hindurch, um das Ideal zur Darstellung zu bringen. Die Bedeutung ist also noch nicht mit Klarheit im Stoffe ausgedrückt; und um nur einigermaßen seines Stoffs Meister werden zu können, muß der Gedanke dessen Gestalten verzerren, und ins Maßlose erweitern. ββ) In der klassischen Kunstform hat im Gegentheil das Ideal in dem Stoffe sein adäquates Dasein errungen; Inhalt und Form sind einander absolut angemessen. Wegen des Hinausstrebens des Gedankens über den Stoff in der symbolischen Kunst, ist ihr mehr die Erhabenheit eigen: wegen der beruhigten Gegenwart des Ideals im Stoff, kommt der klassischen Kunst mehr die Schönheit zu. γγ) Wo endlich der Geist überwiegt, und der Stoff zu einem bloßen Schein und Zeichen wird, durch das der Geist überall hindurchbricht, und, wie in der symbolischen Kunstform, aber aus dem entgegengesetzten Grunde, über das Material hinausstrebt, haben wir die romantische Kunstform. Die von der symbolischen Kunst blos gesuchte Einheit der innern Bedeutung und äußern Gestalt wird von der klassischen gefunden, und von der romantischen wieder überschritten.

c. Die Mannigfaltigkeit des Materials, in welchem das

Schöne, sei es unter der Einen oder der andern dieser Formen, zur Erscheinung kommt, begründet das System der einzelnen Künste.

αα. Ist die Natur in ihrem räumlichen Außereinander das Material des Schönen, so haben wir die bildenden Künste. Unter ihnen ist erstens das Ueberwiegen des sinnlichen Stoffs, so daß der Geist nur als verständige Regelmäßigkeit und Symmetrie desselben erscheinen kann, die Architektur. Obgleich sie wesentlich symbolisch ist, so stellt sie dennoch, wie alle Künste, auch die Totalität der Kunstformen an ihr dar. 1) Die selbstständige Architektur, der Aegypter besonders, ist symbolisch, indem an ihrem Material für sich eine höhere, auch geistige Bedeutung zum Vorschein kommt: wie denn das Labyrinth, die Obelisken, Pyramiden den Lauf des menschlichen Lebens, die Sonnenstrahlen als die zeugenden Kräfte der Natur u. s. w. bedeuten sollen. 2) Die klassische Architektur der Griechen ist zu einem Dienenden, zum bloßen Gehäuse des Gottes geworden: und so ihr Zweck, ihre Bedeutung völlig in ihrem Material erschöpft. 3) Die gothische Baukunst ist romantisch, weil innerhalb der Massenhaftigkeit der Construction sie doch wiederum ein vergeistigendes Ueberschreiten dieses Stoffes verräth. Die in einander geschlungenen Säulen, die in den Himmel strebende Höhe der Thürme deuten auf ein Unsichtbares und erheben die Andacht aus dem Sinnlichen und Weltlichen zu einem Reiche des Intelligibeln. Die zweite bildende Kunst, die Sculptur, hat das Material von dem Ideale gänzlich durchdringen lassen; das Material ahmt die Form des Geistes nach, indem es als Marmor in einfacher, farbloser Weise erscheint: und der Geist ist vollständig in dem Stein, als einem ruhenden Ausdruck desselben, verkörpert. Wiewohl auch die ägyptische Sculptur durch die Verzerrungen der menschlichen Gestalt einen symbolischen Charakter an sich trägt, und in der nachklassischen Zeit die Gruppen und Basreliefs durch Darstellungen von Handlungen, complicirtern Situationen u. s. f.

mehr den romantischen Charakter an sich tragen: so bleibt doch das Klassische die Hauptkunstform, zu welcher die Sculptur sich hinneigt. In der dritten bildenden Kunst, in der Malerei, so wie in den andern noch zu betrachtenden Künsten, überwiegt dagegen die romantische Kunstform. In der Malerei ist der Stoff zur Abstraction von zwei Dimensionen herabgesunken; die farbige Fläche ist nur der Schein des Körperlichen. Der Glanz des Auges, welcher der Sculptur noch fehlt, läßt die überwiegende Geistigkeit aus dem Materiale hindurchblicken. Handlungen, Gefühle, und die ganze Innigkeit des Gemüths sind der Gegenstand der Darstellung.

ββ. Vollends verläßt die Musik, oder die tönende Kunst, das räumliche Außereinander der Natur, und macht die Empfindungen zum einzigen Inhalt der Kunst; so daß aller Geist nicht in äußerer Erscheinung, sondern nur als ein Inneres sich kund gibt. Die Macht der Musik ist unendlich, weil die Concentration des Gemüths, auf die sie wirkt, dieses absolut Bestimmbare und Eindrucksfähige ist. Dieser Innerlichkeit der Musik steht von Seiten ihres Materials, des Tons, die Regelmäßigkeit desselben, als abstracte Verstandesbestimmung, gegenüber.

γγ. In der Poesie, als der redenden Kunst, stehen sich beide Seiten, Bedeutung und Ausdruck, nicht mehr so schroff entgegen; sondern die Bedeutung hat ihren Ausdruck an ihr selber. Das Element der Darstellung ist die Sprache, als das System der Zeichen für unsere Vorstellungen, welches denselben adäquat ist. Aber selbst die Sprache ist, als Material, nur das Mittel dieser Darstellung: der eigentliche Ausdruck für die geistige Bedeutung bleibt die nicht abstracte, sondern sinnliche bildliche Vorstellung selbst, die Metapher, die Vergleichung u. s. f.; und das ist denn das, was wir den poetischen Ausdruck nennen. Der Rhythmus und die Versification sind nur die Reconstruction des aus der Musik zum Schmuck der Poesie entnommenen Materials. Wegen dieser Geistigkeit und Unbeschränktheit ihres Materials, indem ihr das ganze Reich der

Vorstellungen zu Gebote steht, ist die Poesie einerseits die absolute Kunst des Geistes, und ihrem Inhalt nach die reichste und umfassendste: andererseits die totale Kunst, dadurch, daß sie in ihrem Felde die Darstellungsweisen der übrigen Künste wiederholt. Erstens nämlich verleiht sie, als epische Poesie, ihrem Inhalt die Form der Objectivität, indem sie nicht sowohl Handlungen der Individuen, als Begebenheiten und Schicksale der Völker darstellt, wo also höhere Mächte thätig eingreifen. Zweitens kehrt sie in der lyrischen Poesie das Innere des Geistes heraus, und ruft hier besonders die Musik zur Hülfe, um tiefer in das Gemüth einzudringen. Statt eines objectiven Geschehens wird uns der subjective Zustand des Dichters, seine Empfindungen, seine Gemüthsverfassung, als Reflexion über eine Begebenheit geschildert. Drittens ist es ausschließlich das Innere des Gemüths selbst, aus welchem eine objective Wirklichkeit als Handlung hervorgeht: so daß das bestimmende Göttliche lediglich als inneres Pathos, nicht als äußerliche Macht erscheinen darf; — die dramatische Poesie, in deren Darstellung durch die Schauspielkunst der ganze Mensch das vom Menschen producirte Kunstwerk reproducirend darstellt. 1) In der Tragödie geht das Individuum unter, weil es in der Collision der göttlichen Mächte ausschließend dem Einen Pathos folgte: wogegen 2) in der Komödie das Individuum sich und seine Zwecke, durch die ironische Vernichtigung jener höhern Mächte, erhält; 3) das moderne Drama endlich kann als die Vermittelung und gleiche Berechtigung beider Seiten angesehen werden, da, bei dem anfänglichen Widerstreite dieser Mächte, doch eine im Bewußtsein des sich erhaltenden Individuums entspringende Versöhnung den Ausgang des Stückes bildet.

β. Die vom Subject unabhängige Existenz des Göttlichen ist nun der Standpunkt der Religionsphilosophie. Gott erscheint als eine fremde, jenseitige Intellectualwelt, der das Individuum sich zu unterwerfen hat. Dieser Gegensatz ist aber

nur der Anfang der Religion. Jede Religion geht eben darauf aus, diesen Gegensatz aufzuheben: und ist nur Religion, insofern ihr dies gelingt; das ist das Wesentliche eines jeden Cultus. Die Versöhnung ist aber auch in ihm nicht absolute Durchdringung der beiden in Verhältniß stehenden Seiten. Der Abfall des Subjects von Gott und seine Versöhnung sind zwei verschiedene Stadien des Bewußtseins, die nur mit einander wechseln; und so bleibt der Gegensatz auch noch erhalten. Denn das Element des religiösen Bewußtseins ist zwar nicht mehr, wie in der Kunst, die sinnliche Anschauung, sondern das Vorstellen des gemeinen Bewußtseins; deshalb aber gerade geschieht es, daß das ansichseiende Wesen des Geistes demselben immer noch in Form eines Gegenständlichen und Jenseitigen erscheint.

α. Die erste Weise, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu setzen, ist eine natürliche. Gott, als das Unendliche, wird in einer endlichen Gestalt erblickt: und somit selbst zu einem Natürlichen gemacht; die Naturreligionen, welche sämmtlich auf dem kosmologischen Beweise vom Dasein Gottes beruhen. Die logischen Kategorien treten hier fast schon mit derselben Reinheit wieder herein, als wir es für die Geschichte der Philosophie bereits gesehen haben. Weil alles Endliche ein Zufälliges, Negatives ist, das in einem Andern gründet: so ist ihm das Unendliche nothwendig vorausgesetzt, welches sich als dessen inneres Wesen und absolutes Prius zu erkennen gibt.

αα. In der ersten Naturreligion fehlt dem Göttlichen noch, wie in der Kunst, die unabhängige Objectivität. Das Individuum ist, wie in der Komödie, der absolute Herr über die göttliche Macht in der Religion der Zauberei: oder stattet zwar im Fetischismus ein einzelnes sinnliches Ding mit dieser Gewalt aus, aber nur unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, es nach Willkür wieder wegzuwerfen, und ein anderes Ding zu dieser Würde zu erheben, wenn das erste seine Bestimmung nicht erfüllt.

ββ. Während ferner die Einheit des Unendlichen und End-

[illegible]

[illegible] Ja, in der ägyptischen Religion beginnt auch dieser Dualismus zu verschwinden, insofern Gott das Negative oder Böse nicht mehr nur außer sich hat, sondern als ein Moment an ihm selber findet. Typhon steht, als das böse Princip, zwar dem Osiris, als dem Guten, noch gegenüber; aber jenes macht sich ebenso an diesem geltend. Osiris stirbt, wird begraben, und aufersteht dann wieder, als Herrscher im Reiche des Uebersinnlichen. Gott ist hier also die sich als Zweck durch die Negation des Natürlichen durchsetzende geistige Macht.

4. Die Naturreligionen, als die Religionen der Macht, sind damit in die Religionen der Zweckmäßigkeit oder der Weisheit übergegangen, welche sich auf den teleologischen Beweis vom Dasein Gottes gründen. Die von den Völkern ersehene Zweckmäßigkeit, sei es in der Natur oder in ihren eigenen Schicksalen, ist, hypostasirt, das Göttliche, das sie annehmen. Diese Zweckmäßigkeit hat aber zunächst nur einen particularen

Inhalt, und der Begriff Gottes damit in ihr noch keine adäquate Realität erhalten.

aa. Die jüdische Religion der Erhabenheit stellt Gott als das Eine geistige Wesen dar, welches in der Negation aller natürlichen Dinge als das einzig Positive erscheint. Diese abstracte Allgemeinheit ist aber vielmehr das Beschränkteste, indem der Gott Israels einerseits, als das Eine, das Viele noch außer sich hat, also den Göttern aller übrigen Völker nur als der wahre, mächtigere, nicht als der alleinige gegenüber steht: andererseits auch nur einen ganz vereinzelten Zweck hat, die Anerkennung und Verehrung durch dieses aus einer natürlichen Familie erwachsene Volk, wofür er demselben zur Belohnung, im Bunde des alten Testaments, den Besitz des Landes Kanaan verheißen hat.

ββ. Der Einzelnheit des Zwecks steht die Besonderung desselben entgegen; der Monotheismus geht in den Polytheismus über. Die vielen Zwecke bilden die sittlichen Mächte des Individuums, welche sein Leben regieren. Wegen dieser Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Vielheit endlicher Gestalten, ist dieser griechische Polytheismus die Religion der Schönheit. Aus ihren Affecten und sittlichen Verhältnissen, Staat, Ehe, Tapferkeit, Kunst, Wissenschaft u. s. f. haben die Alten den nicht mit strenger Nothwendigkeit abgeschlossenen Kreis ihrer Göttergestalten gemacht.

γγ. Das Schicksal, welches in der griechischen Anschauung als inhaltslose Nothwendigkeit noch in den Hintergrund trat, ist in der römischen Religion zur absoluten Macht geworden. Der Zweck erscheint hier als der formell allgemeine, alle Völkerindividualitäten in das Pantheon der römischen Weltherrschaft zu vereinen. Die einzelnen Göttergestalten dienen nur dieser Fortuna populi Romani, und sind bloße Mittel, um die römische Weltherrschaft zu verbreiten; die zum Bewußtsein gekommene Religion der Zweckmäßigkeit, welche ausdrücklich nur als ein Mittel für den Staatszweck gilt.

3. Daß in dieser Vernichtung des endlichen Geistes der unendliche göttliche Geist vielmehr mit sich selbst zusammengeht, und mit der Negation des Diesen zugleich das zum Bewußtsein Kommen des absoluten Geistes in seiner Verwirklichung als Einzelnheit gesetzt ist: das ist der erreichte Begriff der Religion, wo Gott allein sich selbst zum Zweck hat, und also der Inhalt der Religion vollkommen offenbar geworden ist; — der Standpunkt der christlichen Religion, welche auf dem ontologischen Beweise vom Dasein Gottes beruht, weil die Idee hier ihre Objectivität in sich selber hat und sich aus sich selber gibt, durch ihr Verhältniß und ihre Fortbewegung zu einem scheinbar entgegengesetzten endlichen Geiste, den sie zur Einheit mit sich zurückführt. Erst der Christ hat aus dem Stoffe des Gedankens seinen Gott sich gebildet.

αα. Als diese sich selbst realisirende Idee, die sich in ihrer Objectivität mit sich zusammenschließt, ist Gott nothwendig der Dreieinige. Gott ist das allgemeine Wesen, der Gedanke, welcher die Substanz aller Dinge ist; als solcher, ist er der Vater. Als alle Realität, ist dieser Gedanke aber nicht ein abstract Allgemeines, sondern legt sich selbst zur Besonderheit des Inhalts aus; er verdoppelt sich also im Andern seiner, und entfaltet sich aus dem allgemeinen Elemente des abstracten Gedankens zu einer Vielheit von Ideen. Das ist der Sohn, der λόγος, der Ort der Ideen, in welchem Gott sich zum intelligibeln Reiche, zum Reiche der Ideen entfaltet; die ewige Zeugung des Sohnes. Aus diesem Unterschiede kehrt Gott aber ewig in sich zurück; so ist er, als Geist, die Einzelnheit. Gott ist hiermit die absolute Persönlichkeit, in welcher, ungeachtet der Vielheit der Personen, doch nur Eine Persönlichkeit gesetzt ist.

ββ. In der Einzelnheit liegt das absolute Urtheil der göttlichen Persönlichkeit. Weil Gott Geist ist, setzt er ewig das Andere seiner, nicht blos als eine intelligible Welt, sondern als ein wirklich Anderes, als die sinnliche erscheinende Welt sich

gegenüber, um aus dem wahrhaft Andern seiner zur realen Versöhnung mit sich selbst zu gelangen; — die ewige Schöpfung. Gott tritt aus dem reinen Aether des Gedankens in das Element der menschlichen Vorstellung hinüber. In der Erschaffung oder dem Auseinanderfallen der Momente des göttlichen Wesens liegt zugleich der Abfall von Gott, der Sündenfall. Die Natur ist an sich nicht das Böse; sie ist aber die Möglichkeit des Bösen, insofern der einzelne Geist in dem Urtheile des allgemeinen Geistes sich als bewußter Gegensatz gegen die göttliche Substanz fixiren, und darin die Natur zu einem Mittel und Inhalt seiner Zwecke machen kann. Nur im Menschen kommt es zu dieser bewußten Spannung des Geistes in sich; und ebenso ist nur er fähig, die bewußte Einheit beider Seiten wieder zu erzeugen. Wie also die Natur im Menschen abgefallen, so ist sie auch in ihm erlöst. Beide Momente sind in der Analyse des Sohns für die Vorstellung aus einander gehalten. Wie die Schöpfung und der Sündenfall als ein vereinzeltes Factum vorgestellt wird, so ist die Erlösung ebenso an die vereinzelte Geschichte eines Individuums geknüpft, das, göttlich geboren, aus dem Zwiespalt des Irdischen wieder in das göttliche Reich zurückgegangen ist. Gleichwie aber in Einem Menschen alle von Gott abgefallen, so sind in einem andern, mit Gott identischen, alle wieder erlöst worden. Was die Vorstellung so in der Zeit aus einander hält, das ist die ewige göttliche Geschichte, die sich also in jedem Einzelnen wiederholt. Wenn der Verlauf der göttlichen Geschichte als ein vergangener erscheint, insofern er an Gott sich dargestellt hat: so wird er an die Dimensionen der Zeit vertheilt, insofern er sich im Menschen wiederholen soll. Wie also nach der Schöpfung das Menschengeschlecht gefallen war, so soll in Zukunft die Welt wieder verschwinden, am jüngsten Tage alles Ungöttliche ins Gericht gehen, und Gott, in einem Reiche der ewigen Seligkeit, Alles in Allem sein.

77. Im Cultus durchdringen sich aber diese Momente der

Vergangenheit und der Zukunft zur inhaltsvollen Gegenwart. Das Reich der bloßen Vorstellung, indem es sich mit dem reinen Gedanken ausgesöhnt hat, ist zum eigenen Innern des menschlichen Selbstbewußtseins geworden. Jeder Einzelne fällt, wie Adam gefallen ist; ebenso stirbt und aufersteht er wie Christus, und ist auf diese Weise aus dem Tod der Sünde zur ewigen Seligkeit in den Himmel des Glaubens gefahren. Es ist das Eigenthümliche des religiösen Standpunkts, daß das, was das wesentliche Ansich des menschlichen Selbstbewußtseins bildet, die Gestalt eines in äußerer Gegenständlichkeit einst vor sich gegangenen Geschehens annehme. Im Cultus ist aber, selbst innerhalb des religiösen Bewußtseins, dieser Gegensatz aufgehoben. Der christliche Cultus stellt nun diese objective Geschichte auf doppelte Weise am Subjecte dar: erstens indem das Göttliche an sich oder für das Bewußtsein den Andern in dem Einzelnen durch die Taufe gelegt wird; zweitens für das Bewußtsein des einzelnen Subjects selbst im Abendmahl, indem Gott hier in dem Einzelnen stirbt, auferweckt wird und Wohnung in ihnen aufschlägt, wodurch alle Geister Ein Geist werden, Ein Herz in den Brüdern der ganzen Gemeinde pulsirt, und das Selbstbewußtsein der Gemeinde, als die Gemeinschaft der Heiligen, der göttliche Geist selber ist, der sich in den Einzelnen als der Geist der Gemeinde manifestirt und weiß.

γ. Daß nun die im Abendmahl gesetzte mystische Union des einzelnen Geistes mit dem Absoluten, als der Sonntag des Lebens, nicht mehr in die Trennung und Voraussetzung Gottes als eines Aeußerlichen übergeht, wodurch das Subject wieder in die Endlichkeiten der Werkeltage des Lebens herabsiele, sondern daß vielmehr beide Momente des religiösen Bewußtseins, die Union mit Gott und seine Objectivität, in Eins zusammentreffen und so Ein ungetheiltes Bewußtsein ausmachen: das ist der Standpunkt der Philosophie, in welchem einerseits die künstlerische Selbsterzeugung des Göttlichen aus dem Subjecte, und zwar

vermittelst der dialektischen Bewegung der Methode, wieder hervortritt, andererseits aber das Insichfürsichsein und die absolute Selbstständigkeit der göttlichen Substanz ebenso erhalten ist. Die Geschichte der Philosophie ist so die letzte der Disciplinen des Systems, indem sie das Sich-selbst-Erfassen des Begriffs der Philosophie darstellt.

D. Da der speculative Begriff in dieser Entwickelung sich als alle Wirklichkeit erkennt, so ist der göttliche Gedanke das leitende Princip der Geschichte, und diese die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes. Die Philosophie der Weltgeschichte, als die wahrhafte Theodicee, ist also zugleich die Probe von der Wahrheit des Systems der Philosophie, eine Probe, die dieses durch sich selber führt. Das Ziel der Weltgeschichte ist, alle Gestalten des Geistes, Recht, Moral, Familie, Staat, Kunst, Religion, Wissenschaft, wie wir sie ihrer Idee nach im Systeme vorgeführt, jetzt in zeitlicher Entwickelung durch die eigene Thätigkeit des Geistes hervorzubringen. Der Geist eines jeden bestimmten Volkes ist sonach ein Tempel, in welchem diese Theile auf eine gewisse Weise zu einem Ganzen verbunden sind, und dem Principe dieses Volks gemäß nur so verbunden werden konnten. Der Fortschritt in diesen Principien der weltgeschichtlichen Völkergeister ist die immer reinere Ausbildung des Verhältnisses des einzelnen Geistes zu seiner allgemeinen Substanz, — eine Ausbildung, welche die absolut gleiche Berechtigung beider Seiten zu ihrem letzten Ziele hat. Der Anstoß zur Thätigkeit geht aber von Individuen aus, welche als Herzen nur die ersten Empfänger und Verbreiter des Fortschritts des Weltgeistes sind.

1. In dem orientalischen Reiche liegt die substantielle Geistigkeit zu Grunde, als die Identität der einzelnen Geister, in welche dieß ihr Wesen noch versenkt haben und für sich unberechtigt bleiben. Die göttliche Substanz ist, als eine thätige, lebendige, durch ein natürliches Individuum repräsentirt, welches

einen göttlichen Charakter an sich trägt; und alle übrigen Individuen sind Sklaven, und verhalten sich nur im Glauben, in der Furcht, dem Zutrauen und dem Gehorsam zu demselben; — der Despotismus und die theokratische Regierungsform, welchen die orientalische Naturreligion zur Grundlage dient.

a. Die erste natürliche Sittlichkeit ist das Familienleben; hier sind die Persönlichkeiten gegen die Person des Familienhauptes noch unselbstständig. Der erste Staat ist also nothwendig in dem patriarchalischen Princip der Familie gegründet; und dies ist das chinesische Reich. Alle Verhältnisse und Rechte sind dieser Form der Sittlichkeit untergeordnet. Das Kindesalter der Welt tritt hier noch in größerer Reinheit, als in den zwei nächstfolgenden Gestalten der orientalischen Welt auf. Wir sehen in China einen ausgebreiteten, wohlorganisirten Staat, wo nicht das Recht als solches, sondern die, jedoch nur als äußerlicher Zwang auftretende, moralische Erziehung der Unterthanen, die wie Kinder behandelt werden, das Princip der Regierung ausmacht.

b. Gegen diese weltliche Organisation des Ganzen tritt nun, in den Mongolen und Thibetanern, das kirchliche Leben für sich als das allein berechtigte hervor. Das kirchliche Oberhaupt, der Lama, ist selbst der wirklich gegenwärtige Gott; und bei dem einfachen nomadischen Zustande dieser Völker kommt es zu keinem entwickelten Staatsleben.

c. In Indien sehen wir dagegen diese beiden abstracten Momente verbunden. Das religiöse Leben bildet auch hier die absolute Grundlage des Volkes; aber es hat sich zugleich zu einem gegliederten Staatsorganismus ausgelegt. In China ist der Kaiser zwar auch der Sohn des Himmels; aber seine weltliche Qualität ist doch die vorherrschende. In Indien sind die durch natürliche Geburt unterschiedenen Stände zugleich zu religiösen Kastenunterschieden geworden. Die Kaste der Brahminen, welche die unmittelbare Verwirklichung des Göttlichen darstellt,

besitzt daran die absolute Macht, der selbst die nur der zweiten Kaste angehörigen Könige unterworfen sind. Das abstracte Insichsein und die Kirchlichkeit der Mongolen hat sich wieder zu weltlicher Gestaltung gemacht; und das ist der Grund, warum in Indien zum ersten Mal die freie Kunst auftritt. Wie der Staat in sich zu festen Unterschieden wurde, so ist auch der ganze indische Volksgeist selbst in eine Vielheit von Staaten zersplittert, denen die existirende Einheit fehlt und stets gefehlt hat.

d. In der persischen Monarchie ist zum ersten Mal ein freieres Verhältniß von Völkerindividualitäten sichtbar. Während das bisher betrachtete Hinterasien das ruhende Nebeneinander der räumlichen Weltgeschichte darstellt, so daß seine Gestalten noch jetzt gegenwärtig sind, so beginnt hier die zeitliche Aufeinanderfolge der Völker. Sie kämpfen, indem sie so einander berühren, in diesem Knabenalter der Welt, sich muthig gegen einander ab, bis sie zum Resultat der gegenseitigen Anerkennung ihrer innern Souverainetät gelangen. Cyrus hat diese völkerrechtliche Ruhe unter jene Menge von Völkern gebracht, jedem seine innern Gesetze, Einrichtungen, Regierung, Sitten u. s. w. gelassen oder wieder hergestellt, und nur die Anerkennung der persischen Oberhoheit gefordert. Jagd- und Nomaden-Völker bestehen friedlich neben den reichsten, üppigsten, sinnlichsten Handelsvölkern Lydiens, Syriens und Babyloniens. Mitten aus diesem Pfuhle der Sinnlichkeit tritt der Gott der Juden, als das Verlassen der Naturreligionen und die erste Vergeistigung des Göttlichen, hervor. In Phönicien reißt sich der Geist von dem Kleben an der Scholle los, und kommt durch den Kampf mit dem Elemente des Meers, worin der Mensch Alles seinem Muthe verdankt, zu einem den Orientalen bisher fremd gebliebenen Selbstgefühle. In Aegypten endlich durchdringen sich alle diese Gegensätze, und ringen nach einer Einheit, deren Product die freie geistige Individualität wäre. Aegypten selber ist indessen nur das Land des Räthsels, welches die Sphinx zwar aufgibt,

zum Göttlichen erhoben ward; andererseits in der unendlichen Zersplitterung der Individuen, wo die Idee des Staats verschwunden, und die Ausbildung des abstracten Rechts der fürsichseienden Persönlichkeit, als der atomistischen Privatpersonen, auf die höchste Spitze getrieben war. Wie das allein Geltende, ist die Individualität ebenso aber auch das absolut Richtige geworden. Der Kaiser wird durch die Prätorianer ebenso abgesetzt und getödtet, wie er auf ihren Schilden zum Herrscher der Welt erhoben worden: und den privaten Individuen schickt er dieselben Prätorianer, um den freiwilligen Ausgang des Lebens von ihnen zu erheischen. Aus diesem Zerreißen aller sittlichen Bande, aus diesem absoluten Unglück der Welt, wo das Herz der Welt gebrochen ist, muß nun das Heil der Welt hervorgehen.

4. Das Bewußtsein dieses gebrochenen Herzens, aber auch die Sehnsucht nach Erlösung und Heilung dieses Bruchs, ist das Bewußtsein des jüdischen Volks. Es wird gefordert, daß das Individuum sich in seinem abendländischen In-sich-Hinabsteigen als ein unendliches wisse, und dennoch in absoluter Einheit mit der absoluten Substanz, wie im Orient, sei. Diese Verschmelzung beider Standpunkte hatte am jüdischen Volke ihren besten Vermittler: und so rang aus dessen Sehnsucht der allgemeine Weltglaube von der Einheit der menschlichen und göttlichen Natur sich heraus, der an der Erscheinung Christi für das religiöse Vorstellen seinen objectiven Halt betam. Die Aufgabe, diese noch in der römischen Welt entsprungene religiöse Idee zur weltlichen Wirklichkeit überzuführen (was Constantin und die byzantinischen Kaiser innerhalb eines entnervten Geschlechts vergeblich versuchten), ist erst von den germanischen Nationen gelöst worden, welche, die gänzliche Realisirung des Vernunftreichs im irdischen Diesseits vollbringend, das Greisenalter der Welt, aber das geistige, mit der ganzen Frische der Jugend verbundene, repräsentiren. Hier ist das Individuum in seiner Unendlichkeit erfaßt: die Freiheit die Bestimmung Aller, und Sklaverei somit ein absolut Unberechtigtes.

a. Weil das germanische Reich den absoluten Gegensatz in sich selbst versöhnen soll, so muß es von dem Bewußtsein desselben ausgehen. Es tritt, nicht schon in seiner dunkeln vorgeschichtlichen Zeit gebildet, auf den Schauplatz der Weltgeschichte, um das frühere welthistorische Volk zu überwinden, wie dies bei allen vorhergehenden Revolutionen der Geschichte der Fall gewesen war; sondern das römische Reich litt die Schmach, in der Völkerwanderung, von Barbaren gestürzt zu werden. Die absolute Wahrheit, der von den Individuen noch unverstandene Inhalt der Kirche, steht, als geistliches Reich, als das erschienene Jenseits und die fortwährende Stellvertretung desselben auf Erden im Pabstthum, dem Kaiserreiche der Weltlichkeit und ihrer rohen Willkür gegenüber. Die constitutionelle Monarchie Carls des Großen ist die erste Verknüpfung von Kirche und Staat zu einem umfassenden Ganzen. Aber es ist nur die That dieses Individuums, die noch nicht den Geist Aller durchdrungen hat; und so verschwindet diese Ordnung mit dem Tode jenes Individuums wieder, und macht der gräulichsten Barbarei des Mittelalters Platz.

b. Statt der scheinbaren Einheit von Staat und Kirche, sehen wir Beide im Mittelalter vielmehr in den wüthendsten Kampf gerathen, dadurch aber nach und nach jede Seite ihre Einseitigkeit abstreifen, sich zu der andern hinneigen, und so sich zur Totalität machen. Die Kirche, als die ausschließliche Bewahrerinn der göttlichen Wahrheit und die Spenderinn des geistigen Himmelreichs, faßt immer mehr Fuß in dieser irdischen Wirklichkeit. Der Pabst wird ein weltlicher souverainer Fürst, die Mönchsorden häufen die größten Reichthümer zusammen, und die Gleichheit Aller im kirchlichen Leben verliert sich in die geistliche Herrschaft einer vollkommen in sich gegliederten Hierarchie, die einen geschlossenen Staat im weltlichen Staate bildet. Dieser gelangte umgekehrt aus der Rohheit und Barbarei zu fester Gliederung und Entfaltung seiner Unterschiede. Die Willkür des Individuums wurde durch das Eigenthum gebunden, und vermittelst

desselben Treue und Gehorsam von dem seiner unendlichen Freiheit sich bewußten Individuum erzwungen; — die allgemeine Abhängigkeit der Lehnsverfassung. Die Functionen des Staats wurden zwar erbliche Privatverhältnisse und Particular-Rechte; aber der Staat kam doch auf diese Weise zu einem System der Vernünftigkeit, die sich vermittelst des Eigenthums den Individuen einflößte. Der Staat bildete sich wenigstens als bürgerliche Gesellschaft aus. Die Kirche dagegen, die ihrer Verweltlichung und ihrem Verderben unaufhaltsam entgegenging, trat hinter den Staat zurück. Dieser Versumpfung und Verendlichung der abendländischen Welt in sich steht der Muhamedanismus, als die Seite der abstracten Unendlichkeit, wo jedes feste Moment durch den Fanatismus ebenso aufgehoben ist, nothwendig entgegen, damit das Christenthum, an jenem sich integrirend, die unendliche Freiheit des Geistes erkämpfe. Daher die heilsame Berührung des Abendlandes mit den Muhamedanern von den Kreuzzügen an bis zum Vordringen der Türken nach Wien.

c. Mit dem Beginne der neuern Zeit ist also die diesseitige Welt als die vernünftige, und der Staat als das allgemeine Dasein dieser Vernünftigkeit aufgefaßt, welcher nun aus sich die Kirche als eines seiner Momente wieder zu produciren hat. Die Reformation hob den Gegensatz der Geistlichen und Layen auf, wonach die Wahrheit eine den Individuen von Außen gegebene und durch äußere Ceremonien zu erwerbende war. Nur das Zeugniß des Geistes und die innere Umwandlung des Gemüths verlieh den Individuen im Abendmahl die Gegenwart des Göttlichen. Der Staat zerbrach zunächst die im Feudalsystem verknöcherten Unterschiede; und nachdem jeder einzelne Staat allmälig durch immer größeres Erstarken der executiven Gewalt sich seine Souverainetät nach Innen gegen diese Particularitäten erkämpft, und auf diese Weise sich zur absoluten Monarchie ausgebildet hatte, die kein Privatrecht als eine Staatsgewalt bestehen ließ, kam in Friedrich II., dem philosophischen König

von Preußen, dieser bisher mehr bewußtlos schlummernde Staatszweck zum klaren Bewußtsein. Nichts ist berechtigt, als diese allgemeine Idee; und alle Rechte des Feudalismus, alle Privilegien müssen denselben weichen. Nachdem diese Ansichten auf den Thronen eine Zeit lang verweilt, und in Oesterreich durch Joseph, in Rußland durch Katharina Friedrich dem Zweiten nachgeahmt wurden, ward dies Princip durch seine Verallgemeinerung mit der französischen Revolution in die Hände des Volkes gegeben. Die hieraus entsprungenen Kämpfe, in deren Mitte wir uns annoch befinden, müssen nun die vollendete Idee der Repräsentativ-Verfassung nicht mehr, wie bei Carl dem Großen, als Conception Eines Individuums, sondern aus dem Bewußtsein des ganzen Menschengeistes hervorgehen lassen, indem die unterschiedenen Momente des sittlichen Lebens, als die Substanzen der freien Individuen, zu berechtigten Gewalten des Staats erwachsen, und an der Gesetzgebung und Regierung Theil haben. Napoleon, der den von Friedrich II. aufgestellten Grundsatz den Händen des Volkes wieder entwand und Carl den Großen wiederholen wollte, mußte, nachdem er durch seine Eroberungen das bisher in Frankreich eingeschlossene Princip der Revolution auch auf alle übrigen Völker übertragen hatte, während er das seinige unterjochte, wie von diesem gehaßt, so später von allen übrigen und jetzt auch wieder von dem seinigen hochverehrt, abtreten um die gesammte Welt nun auf ihre eigene Faust durch welthistorische Entwickelung das sich erringen zu lassen, was er durch seine alleinige Individualität ausführen zu können wähnte, durch die ins Ungemessene strebende Subjectivität derselben aber gerade verdarb und ins Entgegengesetzte verkehrte; zum Beweise, daß es nicht mehr große Individuen sein sollen, sondern die Sache selbst, wodurch der Weltgeist weiterzurücken hat. —

Ungeachtet wir uns mitten in dem brausenden Strudel dieser Kämpfe der Gegenwart befinden, so können wir doch mit Zuversicht der Zukunft entgegensehen, da das Ziel derselben dem

Auge nicht mehr verborgen ist: die Realisirung der vernünftigen Freiheit und die Ausbildung aller substantiellen Verhältnisse des Geistes, wie sie der Idee entsprechen. Das Ziel der Weltgeschichte ist also die Ausbildung des Menschengeschlechts zum Bilde Gottes in der Wirklichkeit, auf daß die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur in ewiger Gegenwart erscheine. Die Philosophie ist zur Erkenntniß dieses Zwecks gekommen. In dieser Einsicht findet der Geist seine Befriedigung und seine Versöhnung mit der Wirklichkeit. Er weiß, daß, was geschieht, nicht nur nicht ohne Gott geschieht, sondern seine eigene Verwirklichung ist. Durch diese Erkenntniß ist die Zeit getilgt, und der Himmel zur Erde herabgestiegen: der Einzelne aber darin des ewigen, seligen Lebens gewiß. Von Seiten der denkenden Betrachtung ist diese Versöhnung bereits zu Stande gebracht. Es bleibt nur noch übrig, daß auch die Wirklichkeit sich von allen Seiten in die Vernünftigkeit erhebe, und so auch an ihrem Theil diese Versöhnung vollende. Die Aufgabe der folgenden Geschichte ist also, jene Erkenntniß immer allgemeiner zu machen und alle Lebensverhältnisse jemehr und mehr von derselben durchdringen zu lassen. So hört der Gedanke auf, blos das letzte Product einer bestimmten Stufe in der Entwickelung des Weltgeistes zu sein; er wird, wie es der Besonnenheit des Greisenalters ziemt, auch zum ersten Princip, welches mit Bewußtsein für die Ersteigung einer höhern Stufe behülflich ist. Die Welt bildet sich also aus dem Gedanken und durch ihn weiter. Die Freiheit, welche Luther vor drei Jahrhunderten fürs gläubige Bewußtsein forderte, ist jetzt auch von der denkenden Vernunft erkämpft worden. Die Philosophie kann am wenigsten sich irgend einer Positivität gefangen geben. Sie lehrt uns, daß die Wahrheit für uns sei, daß es unsere eigene Thätigkeit sein muß, wenn sie für uns sein soll, und daß wir nur durch sie, wie Christus sagt, zur Freiheit gelangen können. Dies einbrechende Bewußtsein der Principien, welches, wie ich in der Einleitung entwickelte,

in Philoſophie und Wirklichkeit ſich bekundet, gibt der Philoſophie in unſerer Zeit eine vermehrte Wichtigkeit; und dieſe zu erweiſen, war eines der Hauptintereſſen, welches mich bei dieſer Darſtellung leitete. Wenn eine Zeit die philoſophiſche genannt werden kann, ſo iſt es wohl vorzugsweiſe die unſere: in keiner alſo das Studium der Philoſophie unerläßlicher, als in ihr. Wo die höchſten Gegenſätze bis zu ihrer äußerſten Schärfe in allen Gebieten des Lebens und der Wiſſenſchaft zugeſpitzt ſind, und jeder feſte Halt, der von Außen dargeboten würde, mit Verachtung vom Geiſte zurückgeſtoßen wird, kann die unentreißbare Befriedigung des Bedürfniſſes nach Verſöhnung, deren Keime wenigſtens in der Wirklichkeit ebenſo überall ſchon angelegt ſind, nur durch die Tiefen der Philoſophie zur Reife gezeitigt werden. Der Schatz der Gedanken der deutſchen Nation, auf den gegenwärtiges Werk die Zeitgenoſſen aufmerkſam zu machen ſich beſtrebt, wird, wir dürfen die Hoffnung hegen, nicht nur Europa, ſondern dem ganzen Menſchengeſchlechte zu Gute kommen.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Berichtigungen.

Seite 11, Zeile 4 von Oben setze das Komma hinter zwar.

» 171, » 7 von Unten lies dem statt den.

» 485, » 1 von Unten setze ein Komma hinter Staates.

A 3 9015 00390 778 2
University of Michigan - BUHR

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05981 5293